ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



9

Correo Argentino Central B	FRANQUEO PAGADO Concesión Nº 4039
	TARIFA REDUCIDA Concesión Nº 1077

GLADIUS

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

DISTRIBUCION

- LIBRERIA SAN PABLO, Callao 325, T. E. 40-0204 - 40-8100

SUSCRIPCIONES

- *Personalmente*:
- CLUB DEL LIBRO CIVICO, Uruguay 839, T. E. 41-0309
- *Cheques y giros* contra Plaza de Buenos Aires, a nombre de

GLADIUS
C. C. 376
1000 Correo Central
Buenos Aires, Argentina

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

JACK

GLADIUS

Año 3 – Nº 9
Asunción de María de 1987
Registro de la Propiedad Intelectual 308072

INDICE

EDITORIAL

REDEMPTORIS MATER

> "Salve, madre soberana del Redentor,
> puerta del cielo siempre abierta,
> estrella del mar,
> socorre al pueblo que sucumbe
> y lucha por levantarse
> Tú que para asombro de la naturaleza
> has dado el ser humano a tu Creador."
>
> *Liturgia de las horas*

El primer número de GLADIUS fue editado en Navidad de 1984, la Iglesia festejaba el segundo milenio de la Natividad de Nuestra Señora, bajo cuyo patrocinio pusimos esta obra, donde nos propusimos: dar testimonio de la Verdad, afirmar los principios del orden natural y sobrenatural y ser un punto de encuentro para la cultura católica argentina e internacional.

Los 114 títulos principales del Indice General publicado al final de este noveno volumen, ilustran sobre el esfuerzo realizado para cumplir con el fin propuesto.

En este tiempo GLADIUS ha editado también una serie de libros para defender la identidad de nuestra Patria de la feroz batalla contracultural que se lleva contra ella.

Así hemos publicado:

— *¿Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación?*, del Cardenal Joseph Höffner; frente al problema de la infiltración de la ideología marxista en la Iglesia.

— *Familia, sociedad y divorcio*, de Héctor H. Hernández; frente al gravísimo ataque que se lleva contra la familia.

— *Educación: derecho de la familia*, de los autores Guillermo Furlong, Ricardo M. de la Torre, Juan R. Llerena Amadeo, Edmundo Gelonch Villarino y Alberto Caturelli; destinado a defender a la familia del ataque gramsciano que tiene como uno de sus ejes de acción el Congreso Pedagógico.

— *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la Verdad*, del P. Alfredo Sáenz, con prólogo del Cardenal Gagnon, Prefecto de la Sagrada

Congregación para la Familia; donde se analiza la naturaleza de la Revolución Moderna con los grandes errores que envenenan nuestro tiempo.

Asimismo, tenemos en prensa:

— *Verdad y mitos*, de Guillermo Gueydan de Roussell; donde en sucesivos ensayos sobre: El hombre, imagen de Dios; Cristo, Rey de Justicia; El cambio; Las tres fases de la política; Los signos de los tiempos; Rusia a los ojos de Occidente; Los años decisivos; El fin de los tiempos, entre otros, se hace un aporte a la Teología de la Historia.

— *La voluntad de sentido en la Logoterapia de Viktor Frankl*, de Mario Caponnetto; donde se estudia el drama y la terapia del hombre de hoy, cuya mayor enfermedad es el "vacío existencial" en el silencio de Dios por estar inmerso en un mundo enemigo del Verbo Encarnado y por lo tanto "a-loguista", carente de todo sentido.

Empeñados en esta lucha, Su Santidad Juan Pablo II promulga su sexta Encíclica "Redemptoris Mater", sobre la Madre de Dios.

El Papa señala que la Virgen María "*precedió* convirtiéndose en tipo de la Iglesia, en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo".

Asimismo, en la perspectiva de la Parusía o Segunda Venida de N. S. Jesucristo, María *precede* a la Iglesia. El Año Mariano iniciado el 7 de junio pasado, en la solemnidad de Pentecostés, está ordenado a preparar la espera que se abre al conmemorar el Segundo Milenio.

Los albores del Segundo Milenio; la consideración de María como la imagen de la más perfecta libertad y liberación de la humanidad y el cosmos; la conmemoración del milenio de la conversión de Ucrania; la unión con los ortodoxos; las persecuciones religiosas en Europa Oriental y el Medio Oriente, son los temas de la Encíclica y nuestro proyecto para los próximos números de GLADIUS. Dichos temas se analizan en la perspectiva dramática de una gran transformación, un gran cambio, que según el Pontífice "Se ha verificado en el hombre mediante el misterio de la encarnación. Es un cambio que pertenece a toda su historia, desde el génesis hasta la perspectiva del fin del mundo"...

María es Reina, por ser madre del Rey y por ser Corredentora. Roguemos que nos ayude a "*levantarnos*" y a "*luchar*" para poder acceder a la Puerta del Cielo.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Asunción de María 1987

LITURGIA Y MUSICA SACRA

Recientemente el Cardenal Joseph Ratzinger pronunció en Roma una medulosa conferencia acerca de la música sacra. Conocedores del elevado interés de sus conceptos nos dirigimos a él solicitándole el texto de la misma. El Cardenal accedió generosamente a nuestro requerimiento. Desde estas columnas expresamos nuestro agradecimiento al autor por su deferencia con GLADIUS. (*N. de la R.*)

Desde el comienzo existió una relación fraternal entre la música y la liturgia. Cuando el hombre alaba a Dios, las palabras por sí solas son insuficientes. La palabra elevada a Dios trasciende los límites del lenguaje humano. Por este motivo, el lenguaje, por naturaleza propia y en todas partes, invocó la ayuda de la música, el canto y la voz de la creación en el sonido de los instrumentos. De hecho, en la adoración a Dios no participa solamente el hombre. La liturgia como servicio de Dios, es el insertirse en Aquel del que hablan todas las cosas.

Por su propia naturaleza, la liturgia y la música están estrechamente unidas, aunque la relación entre ellas ha sido siempre compleja, sobre todo en los momentos cruciales de transición, en la historia y en la cultura. No podemos sorprendernos que sea puesto hoy otra vez en discusión el problema de la forma adecuada de la música en la celebración litúrgica. En las disputas del Concilio y también después parecía que se trataba simplemente de divergencias entre personas dedicadas a la práctica pastoral por un lado y músicos de Iglesia por otro, que no querían afiliarse a un concepto de simple practibilidad pastoral, pero sí hacer valer la dignidad intrínseca de la música como una escala de valores pastorales y litúrgicos de criterios propios [1]. El conflicto parecía por tanto tener esencialmente lugar sólo en el plano de la aplicación. En este interín, la separación tornóse más pro-

[1] Cfr. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln, 1981, 86-111 (La festa della fede, Milano).

funda. La segunda ola de la reforma litúrgica lleva el problema hasta sus fundamentos. Se trata ahora de la naturaleza de la acción litúrgica como tal, de sus bases antropológicas y teológicas. El conflicto que envuelve a la música sacra es sintomático para la cuestión más profunda, que sería la liturgia.

1. ¿SUPERAR AL CONCILIO? UNA NUEVA CONCEPCION DE LA LITURGIA

La nueva etapa en que se manifiesta la voluntad de una reforma litúrgica considera explícitamente sus fundamentos no ya en las palabras emitidas por el Concilio Vaticano II, pero sí en su "espíritu". Utilizo aquí como texto sintomático el artículo bien informado y coherente sobre el canto y la música en la Iglesia del Nuevo Diccionario de la Liturgia. Aquí no se pone en discusión el alto valor artístico del canto gregoriano o de la polifonía clásica. Ni tampoco se establece una confrontación entre la actividad comunitaria y un arte elitista. El punto crucial de la discusión no consiste asimismo en la refutación de una cierta petrificación histórica que se limitase a copiar el pasado, y de esta manera sin presente y sin futuro. Se trata por sobre todo de una nueva concepción básica de la liturgia, con la que se pretende superar al Concilio, cuya constitución litúrgica tendría "dos almas" [2].

Tratemos de exponer brevemente esta concepción en sus lineamientos principales. El punto de partida de la liturgia —así se nos dice— radica en la reunión de dos o tres personas que se congregan en el nombre de Cristo [3]. Tal referencia a la promesa que se incluye en las palabras del Señor (Mt. 18,20) suena, al escucharla por primera vez, como algo inofensivo y tradicional. Pero dichas palabras contienen una tendencia revolucionaria por el hecho de que la cita bíblica es sacada de su contexto y se la hace resaltar en contraste con toda la tradición litúrgica. Porque los "dos o tres" son enarbolados en oposición a una Institución con papeles institucionalizados y a todo "programa codificado" [4]. Así, tal afirmación significa: No es la Iglesia quien precede al grupo, sino el grupo quien precede a la Iglesia. No es la Iglesia en su dimensión global la que sostiene la liturgia de los grupos

[2] F. Rainoldi - E. Costa jr., "Canto e musica", in: D. Sartore - A. M. Triacca (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, 1984, 198-219. P. 211 a: "(...) i documenti del Vaticano II rivelano l'esistenza di due anime"; p. 212 a: "Queste serie di spunti, dedotti dallo spirito più che dalla littera del Vaticano II (...)".

[3] Op. cit., 199 a.

[4] Op. cit., 206 b.

individuales o de las comunidades, sino que es el grupo mismo el lugar de origen de la liturgia. La liturgia no crece por tanto partiendo de un modelo común, de un "rito" (reducido a un "programa codificado", imagen negativa de falta de libertad); la liturgia nace en un momento y un ambiente determinado, gracias a la creatividad de todas las personas que se encuentran reunidas. En tal lenguaje sociológico, el sacramento del sacerdocio es presentado como un papel institucional que ha instaurado un monopolio, y que por medio de la Institución (la Iglesia) ha disuelto la unidad primitiva y la comunidad de los grupos. En semejante contexto, la música, se nos dice, así como el latín, se tornó un lenguaje de iniciados: "la expresión de otra Iglesia, o sea de la Institución y su clero" [5].

El haber aislado el versículo de Mateo 18,20 de la total tradición bíblica y eclesiástica de la oración común de la Iglesia, trae, como se puede observar aquí, graves consecuencias: la promesa que el Señor hizo a los orantes de cada lugar, transformóse en una dogmatización de los grupos autónomos. De la comunión en el orar se llegó a un igualitarismo que considera el desarrollo del ministerio sacerdotal como el surgimiento de otra Iglesia. Desde este punto de vista, toda propuesta que provenga de la Totalidad es considerada como eslabón de una cadena contra la cual es menester sublevarse por amor a la novedad y la libertad de la celebración litúrgica. No la obediencia frente a un todo, sino la creatividad del momento tórnase la forma determinante.

Es evidente que juntamente con la adopción de un lenguaje sociológico hubo aquí una adopción de valores; el sistema de valores establecido por el lenguaje sociológico forma una nueva visión positiva y negativa de la historia y del presente. De esta forma, los conceptos tradicionales (digámoslo de paso, también conciliares), como por ejemplo, "el tesoro de la música sacra", "el órgano, rey de los instrumentos", "la universalidad del canto gregoriano", son considerados como "mistificaciones" con el objetivo de "conservar una determinada forma de poder" [6]. Una cierta manera de administración del poder (así se nos dice) sin-

[5] Op. cit., 204 a: "La celebrazione si configura come splendido 'opus' cui assistere e ai suoi protagonisti si riconoscono poteri misteriosi: così lo stacco culturale comincia a diventare stacco 'sacrale' (...) La musica si avvia a diventare, come il latino, una, 'lingua' colta: la lingua di un'altra Chiesa, che è l'istituzione e il suo clero".

[6] Op. cit., 200 a: "Si pensi (...) alla repetività di schemi mentali e giudizi preconfezionati; all'affabulazione —occultamento di dati per sostenere una determinata forma di potere e di visione ideologica. Si pensi ad espressioni mistificatorie correnti come: 'il grande patrimonio della musica sacra'; 'il pensiero della chiesa sul canto'; 'l'organo re degli strumenti'; 'l'universalità del canto gregoriano'; etc.". Cfr. pp. 210 b y 206 b.

tiéndose amenazada por los procesos de transformaciones culturales, reacciona y encubre con la máscara del amor a la tradición su esfuerzo de autoconservación. El canto gregoriano y Palestrina serían deidades patronales de un antiguo repertorio mitificado [7], partes integrantes de una contracultura católica que en ellos se apoyaría como arquetipos remitificados y supersacralizados [8], debiendo ser considerados en la historia de la liturgia de la Iglesia más como expresión de una burocracia de culto que de la actividad cantante del pueblo [9]. Asimismo, el contenido del Motu proprio de Pío X sobre la música sacra es considerado como una "ideología de música sacra culturalmente miope y teológicamente nula" [10]. Aquí, como resulta evidente, no actúa solamente una mentalidad sociologista, sino también un intento por separar totalmente el Nuevo Testamento de la historia de la Iglesia, unido a una teoría de la decadencia, característica de muchas situaciones signadas por el iluminismo: lo puro sólo puede encontrarse en los inicios evangélicos, todo el resto de la historia aparece como una "aventura musical con experiencias desorientadas y erróneas", que ahora deben terminarse para finalmente retomar el rumbo justo [11].

Pero ¿cómo se configura ahora lo nuevo y lo mejor? Los principios directivos ya fueron mencionados de manera sutil precedentemente; ahora debemos prestar atención más detalladamente a su concreción. Dos valores fundamentales se argumentan de un modo claro, "el valor primario" de una liturgia renovada, se nos dice, consistiría en "el actuar de todas las personas en plenitud y autenticidad" [12]; consecuentemente, la música de la Iglesia significa en primera línea que el "pueblo de Dios" manifiesta su identidad cantando. Con esto tiénese el criterio de valor que aquí actúa: la música se muestra como la fuerza que realiza la cohesión del grupo. Los cantos que se entonan revelarían los caracteres distintivos de una comunidad [13]. De estas premisas surgen las categorías principales de la estructuración musical de la liturgia: el proyecto, el programa, la animación, la dirección. Más importante que el Qué (así se nos dice) sería el Cómo [14]. El poder celebrar sería sobre todo el "poder hacer"; la música debería ante

[7] Op. cit., 210 b.
[8] Op. cit., 208 a.
[9] Op. cit., 206 a.
[10] Op. cit., 211 a.
[11] Op. cit., 212 a.
[12] Op. cit., 211 b.
[13] Op. cit., 217 b.
[14] Ibidem.

todo ser "hecha"... [15]. Para no ser injusto debo agregar que en el artículo en cuestión no se deja absolutamente de manifestar comprensión por las diversas situaciones culturales, restando un espacio abierto para la adopción de bienes históricos. Y sobre todo se resalta el carácter pascual de la liturgia cristiana, cuyo canto no solamente representaría la identidad del pueblo de Dios, sino que también debería dar cuenta de la esperanza y anunciar a todos la faz del Padre de Jesucristo [16].

Quedan, así, elementos de continuidad en la gran ruptura, que permiten el diálogo y mantienen la esperanza de que se pueda volver a encontrar la unidad en la comprensión de base de la liturgia, amenazada de perderse cuando se pretende que la liturgia deriva del grupo en vez de la Iglesia, y esto no solamente en un plano teórico, sino también en la práctica concreta del servicio divino. No me referiría tan detalladamente a esto, si pensase que tales ideas debiesen ser atribuidas a teóricos aislados. Aunque es indiscutible que tales ideas no pueden apoyarse en el texto del Vaticano II, se ha introducido en algunos secretariados litúrgicos y sus órganos respectivos la opinión de que el espíritu del Concilio orienta en dicha dirección. Una opinión, por demás divulgada hoy, va en el sentido de lo que acabamos de describir, o sea, de que la así llamada creatividad, la actuación de todos los presentes, y la referencia a un grupo de personas que se conocen e interpelan mutuamente serían las categorías propias de la concepción litúrgica conciliar. No solamente hay sacerdotes, sino también Obispos, que tienen algunas veces la sensación de no ser fieles al Concilio, si rezan todo así como está en el Misal. Debe existir al menos un estilo "creativo", por vano que sea. El saludo civil de los presentes y, en lo posible, también los cordiales deseos de despedida son ya considerados como parte obligatoria de la acción sacra, de los que ninguno se atreve a sustraerse.

2. EL FUNDAMENTO FILOSOFICO DEL CONCEPTO Y SU CUESTIONAMIENTO

Todavía no hemos considerado, ni siquiera ligeramente, el núcleo de esta transformación de valores. Todo lo dicho hasta aquí resulta de la anteposición del grupo a la Iglesia. Pero, ¿ello por qué? El motivo radica en el hecho de que quienes tal cambio propugnan subordinan la Iglesia al concepto genérico de "insti-

[15] Op. cit., 218 b: "(...) membri dell'assemblea credente, e sopratutto gli animatori del rito (...) sapranno acquistare (...) quella capacità fondamentale, che è il 'saper celebrare', ossia un saper fare (...)".
[16] Op. cit., 212 a.

tución", y el término "institución" en el tipo de sociología aquí adoptada lleva en sí una cualidad negativa. Ella encarna el poder, y el poder es considerado como contrario a la libertad. Dado que la fe (la imitación de Jesús) es concebida como un valor positivo, debe estar al lado de la libertad, y por su naturaleza debe entonces ser antiinstitucional también. En consecuencia, la liturgia no puede ser un sustento o una parte de la institución; debe por lo tanto constituir una fuerza contrastante que ayude a revertir a los poderosos del trono. La esperanza pascual, de la que la liturgia debe dar testimonio, puede tornarse en algo muy terrenal, si se asume dicho punto de partida; se transforma en esperanza de superación de instituciones y en un medio de lucha contra el poder. Quien conozca la llamada Misa Nicaragüense, aun sólo por haber leído sus textos, puede tener una impresión de esa desviación de la esperanza y del nuevo realismo que la liturgia pretende así conquistar, como instrumento de una promesa militante. Puede ver también cuál es el significado y la importancia que se atribuye a la música en la nueva concepción. La fuerza excitante del grito de los cantos revolucionarios comunica un entusiasmo y una convicción que no podrían derivarse de una liturgia simplemente recitada. Como se ve, aquí ya no se trata más de una mera oposición a la música litúrgica. Ella obtuvo un nuevo papel insustituible, el despertar de las energías irracionales y del empuje comunitario, al cual todo tiende. Pero ella es, al mismo tiempo, formación de conciencia, porque la palabra cantada se comunica de manera mucho más eficaz al espíritu que la palabra simplemente pensada o hablada. Por lo demás, en camino que lleva a la liturgia del grupo, intencionalmente se supera el límite de la comunidad local: gracias a la forma litúrgica y su música se intenta construir una nueva solidaridad, por medio de la cual debe formarse un nuevo pueblo que se autodefine pueblo de Dios, que se considera Dios a sí mismo y las energías históricas en él realizadas.

Volvamos una vez más al análisis de los valores que se transformaron en determinantes en la nueva conciencia litúrgica. Tratábase por una parte de la cualidad negativa del concepto de institución y de la consideración de la Iglesia exclusivamente desde esa faceta sociológica y, para colmo, no ya en la óptica de una sociología empírica, sino desde un punto de vista que deriva de los así llamados maestros de la sospecha. Observamos que ellos han cumplido su obra de modo eficaz. En verdad, lograron determinar las conciencias en un sentido preciso, aun sin conocer ellas el origen de tal determinación. La sospecha no hubiera todavía podido tener una fuerza tal, fulminante, si no hubiera estado acompañada de una promesa, de fascinación casi irresistible, a saber, la idea de libertad como el verdadero derecho de la dignidad humana. Es por eso que el punto crucial de la discusión ha

de ser la pregunta: ¿Cuál es el verdadero concepto de libertad? De este modo, la disputa sobre la liturgia abandona las cuestiones superficiales de forma y es reconducida a su punto esencial, ya que en la liturgia se trata en verdad de la presencia de la salvación, del alcance de la verdadera libertad. Señalando el núcleo de la cuestión se alcanza sin duda el elemento positivo de la nueva disputa.

Al mismo tiempo se manifiesta cuál es el sufrimiento verdadero de la cristiandad católica. Si ahora la Iglesia aparece solamente como institución, como detentora del poder, y entonces, como contraparte de la libertad, como impedimento para la salvación, entonces la fe se contradice, porque si, por un lado, no puede existir sin la Iglesia, por el otro se dirige fundamentalmente contra ella. Allí radica también la paradoja verdaderamente trágica de la reforma litúrgica, porque la liturgia sin Iglesia es en sí una contradicción. Donde todos actúan, para que todos sean Sujeto, desaparece, con la Iglesia, el sujeto común, así como también Aquel que actúa verdaderamente en la liturgia. Se olvidan de hecho que la liturgia es también "Opus Dei", en la que Dios actúa, Él mismo en primer lugar; nosotros por medio de Su acción somos salvados. Cuando el grupo se celebra a sí mismo, en realidad no celebra nada, porque el grupo no es motivo para celebrar. Es por esto que la acción litúrgica, como la entiende la Iglesia, se transforma en algo fastidioso. No sucede nada, si Aquel que todo el mundo espera permanece ausente. Así se hace lógica la transición hacia otros objetivos concretos, como se refleja en la Misa Nicaragüense.

Los sustentadores de este modo de pensar deben por ende ser interrogados con toda decisión: ¿es la Iglesia en verdad una mera institución, una burocracia de culto, un aparato de poder? ¿Es el ministerio sacerdotal solamente un monopolio de privilegios sagrados? Si no se logra superar estas ideas también en el plano afectivo y mirar nuevamente con el corazón a la Iglesia de otra manera, la liturgia no será renovada sino muerta; serán muertos que entierran a muertos, aunque a esto lo llamen reforma. Entonces, naturalmente, ya no habrá más música de *Iglesia*, porque el sujeto, la Iglesia, se habrá perdido. De derecho, tampoco se podrá hablar más de liturgia, dado que ella presupone a la Iglesia; lo que pervivirá no serán sino rituales de grupos que se sirven más o menos hábilmente de medios de expresión musical. Si la liturgia ha de sobrevivir o ser renovada, es necesidad elemental que la Iglesia sea redescubierta nuevamente. Más aún, yo agregaría que si la alienación del hombre debe ser superada, si el hombre debe reencontrar su identidad, es indispensable que encuentre de nuevo a la Iglesia. Ella, en verdad, lejos de ser una

institución misantrópica, es aquel nuevo Nosotros en que finalmente el Yo puede conquistar su base y su permanencia.

Sería benéfico releer en este contexto con mucha atención el librito con que Romano Guardini, el gran pionero de la reforma litúrgica, concluyó su obra literaria en el último año del Concilio [17]. Él mismo confiesa que escribió este libro con preocupación por la Iglesia y con amor hacia Ella, ya que conocía muy bien su aspecto humano y la amenaza que se cernía. Él aprendió a descubrir en aquella humanidad el escándalo de la encarnación de Dios, aprendió a ver en ella la presencia del Señor que hizo de la Iglesia su cuerpo. Sólo así existe una contemporaneidad de Jesucristo con nosotros. Y solamente si se da dicha contemporaneidad existe una liturgia real, que no es solamente un recordar el misterio pascual, sino Su presencia verdadera. Sólo si es así, la liturgia es participación en el diálogo trinitario entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Solamente de este modo la liturgia no es nuestro "hacer", sino el Opus Dei, el actuar de Dios sobre nosotros y en nosotros. Por eso Guardini ha resaltado expresamente que en la liturgia no importa hacer alguna cosa, sino ser. Sostener que la actuación de todos sea el valor central de la liturgia es la más radical contraposición que se pueda haber imaginado a la concepción que tiene Guardini de la liturgia. En realidad el actuar de todos nosotros no solamente no es el valor fundamental de la liturgia, sino que, como tal, no es en verdad ningún valor [18].

Me abstengo de profundizar en estos problemas; nos debemos concentrar en el objetivo de encontrar un punto de partida y una escala de valores para una justa relación entre liturgia y música. En verdad desde este punto de vista resulta de gran importancia la constatación de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Igle-

[17] R. Guardini, *Die Kirche des Herrn: Meditationen*, Würzburg, 1965, pp. 17 ss. Guardini toma allí posición también acerca de la "apertura" que se elabora y que él acoge positivamente, señalando al mismo tiempo sus límites intrínsecos: "(...) ojalá que lo que acontece en la actualidad no lleve a una nivelación o reblandecimiento de la Iglesia, sino que permanezca claramente en la conciencia que la Iglesia es 'misterio' y 'roca' ". Comenta ambos conceptos brevemente y reduce el concepto de "roca" al de verdad, de donde deduce que la Iglesia "a pesar de todos sus vínculos con el tiempo, debe quedar irremovible en la diferenciación entre lo verdadero y lo falso", "porque solamente la verdad y la exigencia de la verdad implican el verdadero respeto, en cuanto que la condescendencia y el 'también dejar hacer' es flaqueza, que no se atreve a exigir del hombre la majestad del Dios que se revela; en realidad es el desprecio de este mismo hombre". En este contexto debería leerse nuevamente el libro recientemente reeditado en francés: H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1985.

[18] Acerca del concepto que Guardini tiene de la liturgia he tratado de profundizar en mi trabajo: J. Ratzinger (ed.), *Wege zur Wahrheit: Die bleibende Bedeutung von R. Guardini*, Düsseldorf, 1985, 121-144.

sia y, más precisamente, la "communio sanctorum" de todos los lugares y de todos los tiempos. De esto no resulta solamente —como Guardini en uno de sus primeros escritos, "Liturgische Bildung", ha mostrado detalladamente— la indisponibilidad de la liturgia frente a la arbitrariedad del grupo y del individuo (también del clero y de los especialistas) [19], y por tanto lo que Guardini llamaba su objetividad y su positividad; resulta, sobre todo, las tres dimensiones ontológicas en las que la liturgia vive: el cosmos, la historia y el misterio. La llamada de la historia comprende un desarrollo, esto es, la vinculación a alguna cosa vital que tiene inicio, que continúa operando, que resta presente sin concluirse, pero que vive solamente en la medida en que continúa desarrollándose. Algo se atrofia, otra cosa se olvida y se retoma más tarde, con una nueva forma; siempre, por lo tanto, el desarrollo significa participación en un inicio abierto hacia adelante. Con esto hemos tocado ya una segunda categoría que, colocada en relación con el cosmos, conquista su significación específica: la liturgia comprendida de tal modo vive en la forma fundamental de la participación. Nadie es su primer y único creador; para cada uno, ella es una participación en algo más amplio, que lo supera, pero también cada uno es un actor porque es un receptor. La referencia al Misterio significa finalmente que el inicio del acontecer litúrgico no está nunca en nosotros mismos. Es la respuesta a una iniciativa de lo alto, a una llamada y a un acto de amor que es misterio. Problemas existen para ser esclarecidos; el misterio todavía no se abre a la explicación, sino solamente cuando se lo acepta en el consentimiento, en el sí, que siguiendo las huellas de la Biblia podemos llamar, también hoy, con el nombre de obediencia.

Llegamos así a un punto de gran importancia para el factor artístico. La pretendida liturgia de grupo, en verdad, no es cósmica, pues vive de la autonomía del grupo. No tiene historia, sino que se caracteriza por la propia emancipación de la historia, por el hacerse a sí mismo, aunque se trabaje con escenarios históricos. No conoce el misterio, porque en ella todo resulta esclarecido y ha de ser esclarecido. El desarrollo y la participación le son asimismo extraños tanto cuanto la obediencia. En lugar de todo ello se pone la creatividad, mediante la cual la autonomía del emancipado intenta finalmente confirmarse. Tal creatividad, que quisiera ser la expresión activa de la autonomía y emancipación, es por esto mismo totalmente contraria a toda participación. Sus signos son la arbitrariedad, cual modo necesario de renegar de

[19] R. Guardini, *Liturgische Bildung: Versuche*, Rothenfels, 1923. Nueva edición ampliada con el título *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg, 1966.

cada forma o norma existente; la irrepetibilidad, porque repetición sería ya dependencia; la artificialidad, porque debe tratarse de una pura creación del hombre. Así tórnase claro que una creatividad humana que no quiera ser recepción y participación es absurda por su propia esencia, y no es verdadera, porque el hombre solamente puede ser él mismo a través de la recepción y de la participación. Tal creatividad es fuga de la "conditio humana" y por eso es falsa. La decadencia de la cultura se inicia allí donde, con la pérdida de la fe en Dios, resulta también cuestionada una precedente razón del Ser.

Resumamos lo que hemos alcanzado hasta aquí en orden a poder después señalar las consecuencias para el punto de partida y para la forma fundamental de la música de la Iglesia. Hemos percibido cómo el primado del grupo resultó de una manera de considerar a la Iglesia cual si fuera una mera institución, basada en una idea de libertad que no se presta para compaginarse con la idea y la realidad de lo institucional, y que no está capacitada para percibir la dimensión del misterio en la realidad de la Iglesia. La libertad es entendida a partir de la idea-guía de autonomía y emancipación, y se concreta en la idea de creatividad, que según ese telón de fondo se pone en estricto contraste con aquella objetividad y positividad que son esenciales a la liturgia eclesiástica. El grupo debe cada vez inventarse a sí mismo, cada vez de nuevo; solamente entonces será libre. Ya hemos también señalado cómo la liturgia, que merece este nombre, se opone radicalmente a semejante concepción. La liturgia está contra la arbitrariedad ahistórica, que no conoce ningún desarrollo y por tanto camina en el vacío; está contra una irrepetibilidad que también es exclusión y pérdida de comunicación más allá de los grupos; no está contra la tecnología, pero sí contra lo artificial que hace que el hombre se cree su contramundo perdiendo de la vista y del corazón la creación de Dios. Los contrastes son claros, en su punto de partida, como clara es la fundamentación intrínseca del modo de pensar del grupo, a partir de una idea de libertad comprendida de modo autonomístico. Pero ahora es preciso preguntarse en forma positiva acerca de la concepción antropológica sobre la que se basa la liturgia en el sentido de la fe de la Iglesia.

3. EL MODELO ANTROPOLOGICO DE LA LITURGIA ECLESIASTICA

Dos palabras de la Escritura se presentan como clave para responder a nuestra pregunta. Pablo acuñó el concepto de *λογικὴ λατρεία* (Rom. 12,1), que difícilmente puede ser traducido en nuestras lenguas modernas porque nos falta un equivalente real al

concepto de Logos. "Servicio Divino determinado por el Espíritu" podría traducirse, y con esto al mismo tiempo aludir a las palabras de Jesús sobre la adoración en espíritu y verdad (Jn. 4,23). Se lo podría traducir también como "adoración de Dios acuñada por la Palabra", pero entonces habría que aceptar naturalmente que "Palabra", en el sentido de la Biblia (y también de los griegos), es algo más que el sonido que emite la lengua, a saber: realidad creadora. Asimismo es también más que un simple pensamiento y un mero espíritu: es el Espíritu que se expone, que se comunica. De aquí brotó en todos los tiempos la ligazón de la liturgia cristiana con la palabra, la racionalidad, la comprensibilidad y la sobriedad, lo que constituye una directriz fundamental para la música litúrgica. Haríamos por cierto una interpretación restringida y falsa de ello, si quisiéramos entenderlo en rígida referencia al texto de toda música litúrgica, afirmando que la comprensión del texto es un presupuesto básico. Palabra, en sentido bíblico, es, en verdad, más que texto y comprensión; es algo más amplio y profundo que el banal entendimiento de lo que se explica inmediatamente a cualquiera y puede ser fácil y superficialmente comprendido. Lo correcto es que la música, que debe servir a la adoración en "Espíritu y verdad", no puede ser un éxtasis rítmico, ni una sugestión sensual o anestesia, ni sentimentalismo subjetivo, ni un entretenimiento superficial, sino algo subordinado a una anunciación globalmente espiritual y racional en su sentido más alto. En otras palabras: lo correcto es que la música debe corresponder, servir a esa "Palabra", en su sentido más amplio, desde su interior[20].

De esta forma somos conducidos casi espontáneamente hacia aquel que es el texto bíblico propiamente fundamental para la cuestión del culto, en el que se nos dice exactamente lo que significa la "Palabra" y cuál es la relación que tiene con nosotros. Aludo al paso del prólogo de Juan: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria" (Jn. 1,14). Cuando se habla de "Palabra", a la cual se refiere el servicio divino cristiano, trátase en primer lugar no de un texto, sino de una realidad viva: de un Dios que se hace oír, que se comunica, y que se comunica transformándose él mismo en hombre. Esta encarnación es ahora la casa sagrada, el punto de referencia de todo culto, que es contemplar la gloria de Dios y darle honra. Sin embargo la afirmación del prólogo de Juan no incluye todo. Sería mal entendida si fuera leída separadamente de las palabras de despedida en que Jesús dice a los suyos: "Yo me voy pero retor-

[20] Respecto a la comprensión justa de la expresión paulina *λογικὴ λατρεία* débese ver especialmente H. Schlier, *Der Romerbrief*, Freiburg i. Br., 1977, 350-358, especialmente pp. 356 ss.

naré a vosotros. Si me voy, de nuevo vendré. Es bueno que Yo me vaya, porque si no me fuere, no vendrá a vosotros el Espíritu consolador" (14, 2s; 14, 18s; 16, 5ss., etc.). La encarnación es únicamente la primera parte del movimiento. Sólo adquiere su sentido plenario y definitivo en la cruz y en la resurrección: desde la cruz el Señor atrae a todo hacia sí e introduce la carne, esto es el hombre y todo el mundo creado, en la eternidad de Dios.

A esta línea de movimiento se subordina la liturgia, y esta línea es, por así decirlo, el texto fundamental, el punto de referencia de toda música litúrgica; de ella ha de extraer su criterio y su medida. La música litúrgica es una consecuencia resultante de la exigencia y la dinámica de la encarnación de la Palabra, lo cual significa que la palabra también entre nosotros no puede ser un mero discurso. Ciertamente que la encarnación sigue obrando de manera esencial y en primera línea a través de los mismos sacramentos. Pero éstos permanecerían sin lugar si no estuviesen inmersos en una liturgia que en su totalidad prolonga aquella expansión de la Palabra en la corporalidad y en la esfera de todos nuestros sentidos. De aquí proviene, en oposición al tipo de culto judío e islámico, el derecho a las imágenes, más aún, su necesidad [21]. Y de aquí deriva también la necesidad de convocar aquellas esferas más profundas del comprender y del responder que se abren a la música. La fe que se transforma en música es una parte del proceso de la encarnación de la Palabra. Pero este transformarse en música, simultáneamente y de un modo del todo único, se subordina también a aquel movimiento interno del acontecimiento de la encarnación, al que poco antes nos hemos referido: en la cruz y en la resurrección, la encarnación de la Palabra se transforma en la "carne que se hace Palabra". Ambos momentos se interpenetran. La encarnación no es tan sólo re-presentada, sino que florece de manera definitiva en el momento en que el movimiento, por así decirlo, se invierte: la carne es "logoisada", y gracias a esta transformación de la carne en Palabra se crea una nueva unidad de toda la realidad. cosa que según todo lo deja indicar era tan importante para Dios, que llegó a soportar la cruz de su Hijo. La transformación de la Palabra en Música es por un lado sensorialización, encarnación, una apelación a fuerzas prerracionales y metarracionales, el intento de percibir el sonido escondido de la creación, el descubrimiento del canto que reposa en el fondo de las cosas. Pero esta misma conversión en música implica también el giro del movimiento: no se trata solamente de encarnación de la Palabra, sino al mismo tiempo de espiritualización de la carne. La madera y el metal se transforman en sonido, lo

[21] Cfr. aquí el trabajo fundamental de Chr. Schonborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen, 1984.

inconsciente y lo indefinido se transforman en sonido ordenado, pleno de significación. Altérnanse así una corporeidad que es espiritual y una espiritualidad que es corporeidad. La corporeidad cristiana es siempre, también, espiritual, y la espiritualidad cristiana es corporeidad que penetra en el cuerpo del Logos encarnado.

4. CONSECUENCIAS PARA LA MUSICA LITURGICA

a) Consideraciones fundamentales

En cuanto que en la música se efectúa esta coincidencia de ambos movimientos, la música sirve en medida óptima y de manera insustituible para que se produzca aquel éxodo interior que la liturgia quiere siempre ser y realizar. De donde se deduce que la adecuación de la música litúrgica se mide en base a su correspondencia intrínseca con esta forma básica antropológica y teológica. Una afirmación semejante parecería en primera instancia bien lejana de la realidad musical específica, pero inmediatamente se ve que no es así sino que toca la realidad cuando prestamos atención a los diversos modelos de música cultual que mencioné anteriormente. Pensemos por un momento en el tipo de religión dionisíaca y su música que Platón examinó desde su óptica de religión y filosofía. En no pocas formas religiosas, la música es combinada con el delirio y con el éxtasis. Se busca alcanzar la superación de la propia condición humana, a la cual se dirige el hambre de infinito del hombre, por medio de un frenesí sacro, el delirio del ritmo y de los instrumentos. Una música similar abate las barreras de la individualidad y de la personalidad: el hombre se libra del peso de la conciencia. La música transfórmase en éxtasis, en liberación del Yo, en unificación con el universo [22]. Hoy experimentamos el retorno profano de esa tendencia en la música Rock y Pop, cuyos festivales son, en este sentido, un verdadero anticulto: placer de destrucción, abolición de las barreras de lo cotidiano, ilusiones de redención en la liberación del Yo, en el éxtasis furioso del barullo de las masas. Se trata de prácticas redentoras cuya forma de redención es fundamentalmente opuesta a la concepción redentora de la fe. Resulta así lógico que en este ambiente se difundan cada vez más cultos satánicos y músicas satánicas cuyo peligroso poder —la deseada destrucción y eliminación de la persona—, aun no ha sido considerado con la

[22] Cfr. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln, 1981, 86-111; A. Rivaud, "Platon et la musique", in: *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, 1-30.

seriedad necesaria [23]. La disputa que Platón introdujo entre la música dionisíaca y la de Apolo, no es la nuestra, porque Apolo no es Cristo. Pero la cuestión que él trajo a colación nos toca muy de cerca. En una forma que la generación que nos precede no pudo imaginar, la música es transformada hoy en un vehículo determinante de contrarreligión y por tanto palco de división de los espíritus. Buscando la salvación mediante la liberación de la personalidad y de su responsabilidad, la música Rock se ajusta perfectamente a la idea de libertad anárquica que hoy ha dominado más en el Occidente que en el Oriente; propiamente por eso, se opone de una manera radical a la concepción cristiana de la redención y de la libertad, siendo tal vez su perfecta contradicción. Por lo tanto, no es por motivos estéticos, ni por una suerte de obstinación restauradora, ni por inmovilidad histórica, sino por motivos antropológicos de fondo, que este tipo de música debe ser excluido de la Iglesia.

Podríamos concretar más la cuestión anterior, si continuáramos analizando la base antropológica de los varios tipos de música. Tenemos una música agitada, que impulsa al hombre hacia diversos fines colectivos. Existe una música sensual, que introduce al hombre en la esfera erótica, o lo lleva, en otros planos, a sensaciones de placer sensual. Existe la simple música de diversión que no pretende transmitir nada, sino romper la monotonía del silencio. Existe una música racionalística, en la cual los sonidos sirven solamente para construcciones racionales pero no logran una penetración real en el espíritu y en los sentidos. Muchos cantos catequísticos estériles, muchos cantos modernos compuestos por comisiones litúrgicas, podrían ser probablemente clasificados en este sector. La música que corresponde al culto de aquel Dios hecho hombre y elevado en la Cruz, proviene de otra

[23] Estas relaciones muy poco tenidas en cuenta son puestas en evidencia en los escritos de un ex-discjockey y jefe de una banda de rock, Bob Larson: *Rock and Roll. The devils diversion*, 1967; *Rock and the Church*, 1971; *Hippies, Hindus and Rock and Roll*, 1972. En lo que atañe a las músicas, posiblemente más inocuas, del jazz y del pop, y que son también esencialmente antilitúrgicas cfr. H. J. Burbach, "Sacro-Pop", in: *Internationale katholische Zeitschrift*, 3 (1974) 91-94. P. 94: "El sacro pop que se muestra aquí tan vanguardista es el producto de una cultura de masas de índole dirigista, que reproduce el gusto barato de un público consumidor sin exigencias". Cfr. también H. J. Burbach, "Aufgaben und Versuche", in: K. G. Fellerer (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik II* (Kassel, 1976) 395-405. Resumiendo su juicio (p. 404): "Trátase de una música que tiende sobre todo en su ritmo a una liquidación cada vez más progresiva del individuo y esto en un mundo que va siendo totalmente gobernado por la fuerza de la concentración de complejos de poder cada vez mayores. La música se torna ideología. Ella dirige, conduce, filtra y combina una corriente de sensaciones que en principio no es orientada. Ella la canaliza según un modelo estereotipado de experiencia".

síntesis del espíritu, de una intuición más amplia y completa. Se puede decir que la música occidental, a partir del canto gregoriano, pasando por la música de las catedrales y la gran polifonía, la música del renacimiento y del barroco hasta Bruckner y más allá, proviene de la riqueza intrínseca de esta síntesis y la ha desarrollado en un gran número de posibilidades. Semejante grandeza sólo pudo existir allí por el hecho de que dicha empresa nació del fundamento antropológico que unía elementos espirituales y profanos en una última unidad humana. Y se disuelve en la medida en que desaparece tal antropología. La grandeza de esta música representa para mí la verificación más inmediata y más evidente que la historia nos ofrece de la imagen cristiana del hombre y de la fe cristiana de la redención. Quien realmente es tocado por ella, sabe de algún modo, en su intimidad, que la fe es verdadera, aunque necesite muchos pasos para completar dicho conocimiento en un nivel racional y volitivo. La música litúrgica de la Iglesia debe así subordinarse a aquella integración del ser humano que se presenta en la realidad de fe de la encarnación.

Tal redención es más penosa que aquella del delirio. Pero el esfuerzo que la acompaña es una prenda de la propia verdad. Por un lado debe integrar los sentidos en lo íntimo del espíritu, debe corresponder al impulso del "Sursum corda". No busca la pura espiritualidad sino la integración de los sentidos y del espíritu, de modo que ambos, los dos juntos, se transformen en la persona. El espíritu no se rebaja recibiendo en sí los sentidos, sino que esta unión le aporta toda la riqueza de la creación. Los sentidos no pierden su realidad cuando son penetrados por el espíritu, sino que solamente de este modo pueden participar de su inconmensurabilidad. Cualquier placer sensual es estrechamente limitado y, en último análisis, no susceptible de intensificación, porque el acto sensual no puede superar una medida determinada. Quien espera de esto Redención, quedará decepcionado, "frustrado", como se diría hoy. Pero cuando los sentidos se integran en el espíritu conquistan una nueva profundidad y penetran en el infinito de la aventura espiritual. Sólo allí se realizan totalmente. Ello, empero, presupone que tampoco el espíritu queda cerrado. La música de la fe busca en el "Sursum corda" la integración del hombre, pero no encuentra esta integración en ella misma, sino ante todo en la autosuperación, en el infinito de la Palabra encarnada. La música sacra que se ubica en esta estructura del movimiento se convierte de esta manera en un instrumento para la purificación del hombre, para su ascensión. Pero no debemos olvidarnos que dicha música no es obra de un momento, sino participación en una historia. No es ejecutada individualmente sino solamente en conjunto. Así, es precisamente en ella donde se expresa también la entrada de la fe en la historia, el "estar juntos" de todos los miembros

del Cuerpo de Cristo. Detrás de sí, deja alegría, una modalidad más alta de éxtasis, que no elimina a la persona, sino que la unifica al mismo tiempo que la libera. Nos hace presentir lo que es la libertad, que no destruye, sino que congrega y purifica.

b) Observaciones acerca de la situación actual

Al músico, ahora, se le presenta naturalmente la cuestión: ¿Cómo se logra esto? En el fondo, las obras maestras de la música sacra sólo pueden ser ofrecidas, porque está en juego aquella superación de sí mismo de la que el hombre solo no es capaz, mientras el delirio de los sentidos se puede producir gracias a conocidos mecanismos de embriaguez. El hacer termina donde comienza lo que es verdaderamente grande. Esta línea de demarcación es la que primero debemos ver y reconocer. En el origen de la gran música sacra está necesariamente la veneración, el acogimiento, la modestia que está dispuesta a ponerse al servicio de la participación en aquello que ya es grande. Sólo aquel que, por lo menos fundamentalmente, vive dentro de la estructura de esta imagen del hombre, puede también crear la música que a ella pertenece.

La Iglesia ha dado otras dos indicaciones. La música litúrgica debe corresponder íntimamente a las exigencias de los grandes textos litúrgicos: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Esto no quiere decir que solamente sea música de texto, como ya mencioné. Pero encuentra en la orientación interna de estos textos una inspiración para su propia expresión. La segunda indicación es la preferencia señalada por el canto gregoriano y por Palestrina. Esta preferencia no significa que toda la música de la Iglesia deba ser imitación de dicha música. En este punto hubo, de hecho, interpretaciones por demás estrechas en la renovación de la música sacra del siglo pasado. Si se interpreta aquella directiva de modo justo, lo que se quiere decir es simplemente que esa música brinda modelos ejemplares que pueden ofrecer una orientación. No se puede, sin embargo, establecer en principio el modo como pueda concretarse creativamente tal orientación.

Queda entonces abierta esta pregunta: hablando humanamente, ¿podemos esperar que todavía se encuentren abiertas nuevas posibilidades creadoras? ¿Y de qué modo esto podrá suceder? La respuesta a la primera pregunta es fácil; si esta imagen del hombre es inagotable, al contrario de aquélla otra, ésta presenta siempre a la expresión artística nuevas posibilidades, que serán tanto mayores cuanto más vivamente determine el espíritu de una época. Pero aquí mismo está la dificultad para la segunda pregunta. En nuestro tiempo la fe ha perdido en gran manera su capacidad de caracterizar la vida pública. ¿Cómo podrá ser creadora? ¿No está, por doquier, al margen, como simple subcultura? Acerca de esto

se podría decir que al parecer todo indica que nos encontramos frente a un nuevo florecimiento de la fe en Africa, en Asia y en América Latina, que podría desencadenar nuevas formas de cultura. Pero incluso en el mundo occidental el término "subcultura" no nos debería asustar. En la crisis cultural en que vivimos, solamente en islas de recogimiento espiritual podrá producirse una nueva purificación y unión cultural. Donde en comunidades plenas de vida sucede un nuevo despertar de la fe, se ve brotar una nueva cultura cristiana; se ve cómo una experiencia comunitaria inspira y abre caminos que antes resultaban impensables. Por lo demás, J. F. Doppelbauer justamente ha hecho notar que la música propiamente litúrgica lleva en sí frecuentemente y no por acaso el carácter de obra tardía, que presupone maduraciones precedentes [24]. En este sentido, es importante que existan espacios preliminares de religiosidad popular y de su música, así como de música religiosa en sentido más amplio, que deben estar siempre en fecundo intercambio con la música litúrgica. Por un lado son purificados y fecundados por ésta, pero por otro preparan también nuevos tipos de música litúrgica. De sus formas más libres podrá madurar, entonces, lo que pueda quizás entrar en el patrimonio de la liturgia de toda la Iglesia. También en este terreno el grupo podrá experimentar su creatividad, en la esperanza de que nazca aquello que en el futuro podrá formar parte del todo [25].

OBSERVACIONES FINALES: LITURGIA, MUSICA Y COSMOS

Quiero concluir mis consideraciones con unas hermosas palabras de Mahatma Gandhi que encontré hace poco tiempo reproducidas en un calendario. Gandhi señala la existencia de tres espacios de vida del cosmos y muestra cómo cada uno de esos tres espacios vitales ofrece un modo de ser. En el mar viven los peces en silencio; los animales en la tierra gritan, pero los pájaros cuyo espacio vital es el cielo, cantan. Del mar es propio el silencio, de la tierra el grito y del cielo el canto. El hombre participa de los tres: lleva en sí la profundidad del mar, el peso de la tierra y

[24] J. F. Doppelbauer, "Die geistliche Musik und die Kirche", in: *Internationale katholische Zeitschrift*, 13 (1984) 457-466.

[25] Importante en relación con los fundamentos teológicos y musicales de la música sacra, que aquí solamente pudieron ser mencionados brevemente es J. Overath, "Kirchenmusik im Dienst des Kultes", in: *Internationale katholische Zeitschrift,* 13 (1984) 355-368; un panorama amplio de ideas encuéntrase en P.-W. Scheele, "Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra", in: *Musica sacra, Zeitschrift des allg. Cäcilienverbandes für die Länder deutscher Sprache*, 105 (1985) 187-207.

la altura del cielo; por lo tanto son suyas las tres particularidades; el silencio, el grito y el canto. Hoy —quisiera agregar—, vemos cómo al hombre, privado de su trascendencia, sólo le resta el gritar, porque quiere ser solamente tierra y busca también transformar el cielo y la profundidad del mar en su tierra. La verdadera liturgia, la liturgia de la comunión de los santos, le restituye su totalidad. Le enseña de nuevo el silencio y el canto, abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, al modo del ángel; elevando su corazón, hace resonar de nuevo en él aquel canto que en su interior estaba como enmudecido. Podríamos quizás llegar a decir que la verdadera liturgia se reconoce propiamente por el hecho de liberarnos de la actuación común y devolvernos la profundidad, la altura, el silencio y el canto. La verdadera liturgia se reconoce por el hecho de que es cósmica, no mensurada para grupos. Canta con los ángeles. Enmudece con la profundidad del universo en expectativa. Y, así, la liturgia redime la tierra.

CARD. JOSEPH RATZINGER



LA VIRGEN MARIA, PATRONA DEL EJERCITO ARGENTINO

EL PATROCINIO DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

El punto de partida de la Reconquista de Buenos Aires en 1806, que la libró de los invasores ingleses, fueron los votos de Liniers a Nuestra Señora del Rosario. Oraba Liniers en la Catedral "delante del altar del sagrario, como congregante de la congregación del alumbrado", cuando advirtió un hecho insólito: uno de los sacerdotes llevaba oculto el Santísimo Sacramento a un enfermo. Así "lo había ordenado el Ilustrísimo Señor Obispo desde que los ingleses se apoderaron de la ciudad para evitar escandalosas irreverencias que debían temerse justamente". Con que, lleno "su corazón de ternura y devoción" hizo propósito de consagrarse a la reconquista de la ciudad. La decisión llegó después, el domingo 1º de julio [de 1806], en forma de piadoso voto con ofrenda de los trofeos de la victoria, en la iglesia de Santo Domingo, a los pies de Nuestra Señora del Rosario. El libro de actas de la cofradía homónima lo registra con fecha 25 de agosto de 1806 [por razones de secreto militar]: El Reconquistador, "que ha manifestado siempre su devoción al Santísimo Rosario —expone el acta aludida— se acongojó al ver que la función de aquel día no se hacía con la solemnidad que se acostumbraba. Entonces, conmovido de su celo, pasó de la iglesia a la celda prioral y, encontrándose en ella con el Reverendo Padre Maestro prior fray Gregorio Torres y el mayordomo primero, le aseguró *que había hecho voto solemne a Nuestra Señora del Rosario (ofreciéndole las banderas que tomase a los enemigos)*, de ir a Montevideo a tratar con aquel señor gobernador [General Pascual Ruiz Huidobro] sobre reconquistar la ciudad, firmemente persuadido de que lo lograría bajo tan alta protección" [1].

La Santísima Virgen brindó su amparo generoso porque era

[1] Cayetano Bruno, *Historia Argentina*, Bs. As., 1977, pág. 160. Subrayado del autor.

una guerra justa, en defensa de la existencia y de la libertad de la Patria contra el agresor extraño y hereje, que había venido a traer la guerra a nuestro suelo, matando para robar y, con el pretexto de la libertad de cultos, introducir hipócritamente su falsa religión, despreciando al pueblo rioplatense creyéndolo incapaz de defenderse sin el auxilio de la Península, que no podía llegar porque después de Trafalgar (21 de octubre de 1805) los británicos dominaban los mares. La Madre de Dios sabía que para que llegara la paz, era necesario conquistarla con las armas en la mano, y para ello brindó su asistencia.

Durante la Reconquista de Buenos Aires fue evidente su divino amparo a Liniers para que pudiera cumplir sus votos. Siendo éste del grado de Capitán de Navio, no era, por su antigüedad, el que debía mandar los efectivos que se aprestaban en Montevideo, sino el General Ruiz Huidobro, Gobernador de esta ciudad, pero el Cabildo, temeroso de un golpe de mano británico ya que la escuadra invasora de once buques permanecía en el Río de la Plata con total libertad de acción, pidió al General que permaneciese en ella para conducir su defensa eventual. Así Liniers pudo empezar a cumplir su promesa a la Virgen, al hacerse cargo de las fuerzas reconquistadoras marchando a pie hasta la Colonia del Sacramento, donde embarcó en la noche del 3 al 4 de agosto de 1806.

También fueron providenciales las lluvias, como consta en el parte de Popham al Lord del Almirantazgo: "Los torrentes de lluvias que cayeron el 6, 7 y 8 [de agosto] pusieron los caminos impracticables para todos, menos para la caballería; y, por consiguiente, el General Beresford se halló frustrado en su decisión de atacar al enemigo a alguna distancia de la ciudad; cuyo ataque, si hubiera logrado darle, no dudo que su ejército habría dado una nueva prueba de su invencible valor bajo el mando de su jefe. El enemigo [. . .] pudo, por tanto, acercarse a la ciudad en diferentes direcciones, sin que tuviese el ejército británico una oportunidad para atacarlo. Habiendo cesado la lluvia el día 8 —expuso Beresford— salí con el Teniente Coronel Pack, para comprobar si era posible marchar contra el enemigo; pero vi que era absolutamente imposible" [2].

Empero, la interpretación correcta de la causalidad de las lluvias fue la protectora asistencia de Nuestra Señora del Rosario, como lo señaló Fray José Ignacio Grela en el sermón del 24 de agosto de 1806 en la iglesia de los dominicos: "María es sin duda la que ha dirigido la grande obra de nuestra reconquista. La tempestad origina la pérdida de cinco cañoneras enemigas que defendían el puerto y que tanto pudieron haber dado que hacer a

[2] Juan Beverina, *Las invasiones inglesas*, Bs. As., 1939, Tomo I, pág. 499.

nuestro héroe Reconquistador: a este rasgo de su protección fueron consiguientes los más grandes triunfos" [3].

Nada faltó, pues, para que Liniers pudiera cumplir sus promesas a la Virgen del Rosario. Ella lo protegió aun del fuego enemigo, como relató el Cabildo de Buenos Aires en su informe al Rey: "Nuestro General intrépido anima a todos con su presencia y serenidad; persuade con su ejemplo; expone al frente de los tiros su persona, que las balas y cascos de metralla respetan sin ofenderlo ni alterarle, hiriendo solamente en más de tres partes su vestido" [4]. Este conocido hecho dio motivo a que el Deán Gregorio Funes se refiriera a la invulnerabilidad de Liniers, en la oración congratulatoria que pronunció en la Catedral de Córdoba, señalando la gracia especial otorgada por María al Reconquistador: "¿Deseais otros convencimientos del favor particular de esta Señora? Acercaos, pues, a su devoto General, y los muertos que caen a su lado como sus vestidos pasados de balazos, os harán ver, o que el plomo respetaba su persona, o que sólo se acercaba para dejarnos señales de una vida que el Cielo protegía" [5].

El domingo 24 de agosto de 1806 se cumplió solemnemente con los votos prometidos por Liniers, como quedó reflejado en la crónica de este día que estampó Juan Manuel Beruti en sus *Memorias Curiosas*: "El día 24 se hizo una gran fiesta con sermón y su Divina Majestad todo el día manifiesto [léase: expuesto el Santísimo Sacramento] en la iglesia de Santo Domingo a la que asistió el ilustrísimo señor Obispo, la Real Audiencia y Cabildo secular con su reconquistador por cabeza, habiéndose estrenado en dicha iglesia un nuevo tabernáculo y custodia: la cual fiesta se hizo por haber ofrecido a Nuestra Señora del Rosario las cuatro banderas del Regimiento 71 inglés (que quedaron prisioneros en la reconquista de esta ciudad) el señor don Santiago Liniers, las que quedaron por trofeos en su santo templo, a la cual fiesta asistieron todas las tropas, quienes hicieron tres descargas cerradas de fusilería, y otras tres de artillería de a 20 cañonazos, los que se pusieron en la plazoleta, que forma el atrio del mismo templo" [6].

Por el bando de Liniers del 9 de setiembre de 1806 se convocó a los hombres de Buenos Aires a organizar unidades de combate, agrupándose por lugares de nacimiento. Así nació el Ejército de la Defensa de Buenos Aires, de más de 8500 hombres. Los diversos cuerpos, una vez instruidos, hicieron bendecir sus emblemas de guerra: banderas y estandartes para la infantería y caballería,

[3] Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Tomo VII, pág. 88.
[4] Archivo General de la Nación. Documentos de la Biblioteca Nacional.
[5] Cayetano Bruno, op. cit., pág. 90, nota 3.
[6] Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, Biblioteca de Mayo, Tomo IV.

respectivamente, blancas con la cruz de Borgoña en el centro (aspas de San Andrés) y en los ángulos las armas de Buenos Aires. El 21 de setiembre de 1806 se bendijo el estandarte de los Húsares de Caballería de Juan Martín de Pueyrredón, y sucesivamente las otras unidades de vizcaínos, cazadores correntinos, los otros dos Escuadrones de Húsares de Lucas Vivas y Núñez, catalanes, andaluces, gallegos, arribeños, etc., a medida que estaban listas para entrar en combate. "El 9 de noviembre de 1806 en la santa iglesia Catedral —escribió Beruti— con asistencia del señor Liniers, y Cabildo secular, se bendijeron las tres banderas de los tres batallones que compone el cuerpo de naturales americanos españoles, o patricios, que tiene una bandera para batallón de 9 compañías cada uno: siendo los Comandantes del 1er. batallón don Cornelio Saavedra, del 2º don Esteban Romero, y del 3º don Domingo Urien..." [7].

Eran las vísperas del Santo Patrono de Buenos Aires, San Martín de Tours, cuya fiesta es el 11 de noviembre, paseándose entonces el estandarte real. Esta vez, según relató Beruti, "Los tres batallones de patricios y el de montañeses, poniendo sus banderas en la iglesia interín la fiesta, a los costados del real estandarte el que estaba en medio..." [8].

El flamante Ejército de Buenos Aires se cubrió de gloria en las victoriosas jornadas que culminaron el 5 de julio de 1807, logrando la expulsión de los invasores ingleses del Río de la Plata. Este Ejército de la ciudad de la Santísima Trinidad proclamó su agradecimiento a Dios en la mejor forma que puede hacerlo un católico, con la Misa, como lo reseña Beruti: "El 19 de julio de 1807 se hizo misa de gracias en la Catedral y se cantó el Tedeum: pontificó su ilustrísima..., y estuvo su Divina Majestad expuesto todo el día. Asistieron a la función la Real Audiencia y en su cabeza el señor reconquistador don Santiago Liniers... En el presbiterio estaba puesto en andas nuestro patrono San Martín, y a su lado el real estandarte de esta ciudad: la función se hizo lo más magnífica que cabe: ... Aquí fue lo más digno de verse ... toda [la] veneración al Dios de los ejércitos, que nos había dado tan feliz victoria, pues estaban todas las banderas y estandartes de nuestro Ejército las que estuvieron rendidas desde el alzar la hostia consagrada hasta el consumir. Todas las tropas de infantería y caballería se formaron en los cuatro frentes de la plaza Mayor, y veinte y tantas piezas de cañón que en varias partes se pusieron, las que hicieron tres salvas una al principiar la misa, otra al alzar, y la última al tedeum habiéndose hecho lo mismo

[7] Ibid. nota 6.
[8] Ibidem.

por los demás cuerpos, con sus fusiles los de infantería, y con sus pistolas o carabinas la caballería cada cuerpo de por sí, y en los mismos actos que la artillería..."

Pero no podía dejarse de reconocer que la Virgen del Rosario se había manifestado otra vez como la Patrona del Ejército rioplatense. Y así relató Beruti: "El 2 [de agosto de 1807] se hizo otra función a Nuestra Señora del Rosario en la iglesia de Santo Domingo con su Divina Majestad manifiesto [esto es, exposición del Santísimo Sacramento] en la que dijo la misa el prior, ... y a la que asistieron el señor Obispo ..., la Real Audiencia e ilustre Cabildo secular, la cual función se hizo en acción de gracias y se consagró a María Santísima del Rosario, por nuestro capitán general presidente don Santiago Liniers, por habernos dado la victoria bajo su patrocinio contra el ejército inglés que atacó esta ciudad con más de siete mil hombres el 5 de julio del presente año ... " [9]. Desde entonces esta advocación se llamó *Nuestra Señora del Rosario de la Reconquista y Defensa de Buenos Aires*, y dio también su nombre venerado a la operación conjunta de nuestras Fuerzas Armadas que reconquistó las Islas Malvinas Argentinas el venturoso 2 de abril de 1982.

En esas épocas gloriosas, como también en 1982, lo sobrenatural asumía su prevalencia e íntima unión con la realidad temporal. Esta es la tradición argentina que esmalta lo mejor de nuestra historia, según la recta doctrina católica que nos explica Alberto Caturelli: "Todo lo real, para el hombre cristiano, está embebido, asumido, transfigurado por el Verbo [Nuestro Señor Jesucristo] pues '*todas* las cosas' han sido hechas por El (Jn. 1,3) y, por eso, ningún orden de la realidad es autosuficiente sino que manifiesta esta radical dependencia; el orden natural, diverso del orden sobrenatural, está *unido* a él en cuanto sanado y elevado por la Gracia; ... porque todo ha sido creado por y para el Verbo y el hombre ha sido liberado por El, *ningún orden de la realidad puede considerarse autosuficiente* ...La separación del Estado de la Iglesia, equivalente a la autosuficiencia del orden temporal respecto del orden sobrenatural, era impensable en la medida en la cual su mundo [el del hombre cristiano medieval] conservase su sacralidad esencial" [10].

Estos piadosos patriotas rioplatenses de principios del siglo XIX, transformados en militares profesionales por las circunstancias, tuvieron que defender al reconquistador Liniers ya Virrey, debilitado ante el empuje con que embestía la ambición de mando

[9] Ibidem.
[10] Alberto Caturelli, "Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo", en GLADIUS 2 (1985) 17.

del Alcalde de 1er. Voto Martín de Alzaga. Su intento de golpe de estado contra el Virrey Liniers, el 1º de enero de 1809, fue frustrado por la decisión y energía del Comandante de los Patricios, el Coronel Cornelio de Saavedra, quien condujo a los cuerpos militares por iniciativa y ascendiente, siendo desde entonces el indiscutido caudillo de Buenos Aires.

Desde la defección y prisión de los Reyes de España en 1808, el pueblo de la Península se batía en la guerra por la independencia contra las huestes napoleónicas. En mayo de 1810 se supo en Buenos Aires que prácticamente todo el territorio metropolitano había caído en manos del invasor tiránico e impío. Este desastre se sumaba así a la dura y larga experiencia sufrida por las generaciones rioplatenses por los desatinos de sus reyes Borbones y sus Cortes infiltradas por la masonería inglesa y portuguesa durante el siglo XVIII, excepto las épocas gloriosas del ilustre Teniente General Pedro Antonio de Cevallos, cuando fue Gobernador (1756-1764) y el primer Virrey del Río de la Plata, cuyo genio estratégico y político inspiró la fundación del vastísimo Virreinato del Río de la Plata, de más de siete millones de kilómetros cuadrados, el conjunto geopolítico más grande del mundo, con puertos sobre ambos océanos. Legítimos herederos de Cevallos, verdadero padre de la Patria, los maduros criollos de Buenos Aires en 1810 tuvieron la precisa expresión de sus justos anhelos en las palabras con que Saavedra respondió al reclamo de apoyo del Virrey Cisneros, en la reunión con los Comandantes Militares en la noche del 20 de mayo de 1810: "—No, señor. No queremos seguir la suerte de la España, ni ser dominados por los franceses; hemos resuelto reasumir nuestros derechos y conservarnos por nosotros mismos" [11].

Roberto H. Marfany ha probado fehacientemente que la Junta de Mayo, con la que nació la Patria, no surgió de un movimiento del pueblo de Buenos Aires, sino que fue un pronunciamiento militar del Ejército rioplatense que había vencido a los ingleses y ahora se resistía a ser mandado por control remoto, tanto por Napoleón como por un Consejo de Regencia que nada representaba [12]. Esto fue reconocido por la misma Junta presidida por el Coronel Saavedra el 29 de mayo de 1810, en el bando "Cuerpos Militares de Buenos Aires", que en lo esencial expresaba: "¿Quién no respetará en adelante a los Cuerpos Militares de Buenos Aires? Si examinan vuestro valor, lo hallarán consignado por las más gloriosas victorias; si se meditan esas intrigas que más de una vez dieron en tierra con los Pueblos esforzados, temblarán al recor-

[11] Cornelio Saavedra, *Memoria autógrafa*, Biblioteca de Mayo, Tomo II, pág. 1052.
[12] Roberto H. Marfany, *El pronunciamiento de Mayo*, Bs. As., 1958.

dar la gloriosa escena que precedió a la inauguración de esta Junta; la sabiduría presidía en vuestros discursos, la más viva penetración disipaba los sofismas, y religiosos observadores de los derechos del Rey y del Pueblo, nada pudo desviaros del camino legítimo que habíais meditado para su conservación. Conservad siempre unida la oliva de los sabios al laurel de los guerreros, y esperad de la Junta un celo por vuestro bien, igual al que habéis manifestado para formarla" [13].

Sin embargo, los actos posteriores de la Junta de Mayo no correspondieron a estas prometedoras palabras por la presencia avasallante y corruptora de Mariano Moreno, abogado que fue de Martín de Alzaga, de los comerciantes ingleses y asesor de Cisneros, a quien se le atribuye con razón la autoría de un llamado "Plan de operaciones de Mayo" [14] para ser ejecutado por las fuerzas militares, en flagrante contradicción con las expresiones del bando que he transcripto más arriba, es decir, contra todo recto celo por el bien del Ejército, y muy lejos de la nobleza que sus integrantes habían manifestado al formar la Junta. Porque el aludido "plan de operaciones" imponía que a "los enemigos declarados y conocidos ... la menor semiprueba de hechos, palabras, etc., contra la causa, debe castigarse con pena capital, principalmente cuando concurren las circunstancias de caer en sujetos de talentos, riqueza, carácter y de alguna opinión. Cuantos haya en poder de la patria de éstos ..., como gobernadores, capitanes generales, mariscales de campo, coroneles, brigadieres y cualquier otro de los sujetos que obtienen los primeros empleos en los pueblos, que aún no nos han obedecido ..., debe de decapitárselos". Este accionar era inmoral y anticristiano, porque implicaba el empleo desordenado de la fuerza militar, cuyo uso entrañaba una inmensa responsabilidad, porque lo que había que hacer era guardar el orden entre pueblos hermanos, con prudencia y con la mínima violencia.

Es cierto que Cisneros manchó su administración virreinal con la sangre de los criollos del Alto Perú, al ordenar la disolución de las Juntas de Chuquisaca y La Paz, autorizando al General Goyeneche su violenta sentencia del 29 de enero y 28 de febrero de 1810 condenando a la horca a los principales caudillos americanos de La Paz. Pero si esto repugnaba a las conciencias, tampoco las represalias indiscriminadas podían justificarse, no sólo por razones de caridad, sino también desde el punto de vista político. Porque del Alto Perú se habían adueñado los Generales Goyeneche y Nieto, que acataban al inerme Consejo de Regencia —que intentaba gobernar en nombre de Fernando VII, contro-

[13] Biblioteca de Mayo, Tomo XIV, pág. 12367.
[14] Ibid., nº 3, pág. 315.

lando a duras penas una ínfima porción de la Península— y al Virrey del Perú Abascal que sólo tenía jurisdicción sobre lo que hoy son las Repúblicas del Perú y del Ecuador. Todos querían gobernar en nombre de Fernando VII. También los hombres de la Junta de mayo de 1810, pero éstos no acataban al Consejo de Regencia por su escasa representatividad. En cambio, Nieto y Goyeneche, que se habían apoderado del Alto Perú con la complicidad del Virrey Abascal, sabían como todos que Buenos Aires era la legítima Capital política del Virreinato del Río de la Plata, que tenía fuerte poderío económico y era una potencia militar que acababa de derrotar a un Ejército inglés de cerca de doce mil hombres aguerridos, a los que expulsó del Río de la Plata.

A pesar de esta preeminencia política y estratégica, los hombres de Mayo, especialmente Saavedra, pensaron en sus hermanos, deseando hacer participar en el Gobierno a sus compatriotas de todos los confines del Virreinato, como está escrito en la presentación que el 25 de mayo de 1810 se hizo ante el Cabildo de Buenos Aires: que la Junta gobernaría "mientras se erige la Junta General del Virreinato", precisando que los jefes del interior hicieran elegir entre lo mejor del vecindario —"la parte principal y más sana"—, es decir, la aristocracia criolla, para que en el Congreso eligieran sus representantes, los cuales debían reunirse "a la mayor brevedad en esta Capital, para establecer la forma de Gobierno que reconociesen más conveniente" [15]. Para que las distintas ciudades del Virreinato pudieran elegir libremente sus diputados, debía marchar al interior "una expedición de quinientos hombres".

A la situación ya descripta en el Alto Perú, se agregaba la oposición a la Junta de Mayo del Gobernador de Córdoba, Capitán de Navio Gutiérrez de la Concha, apoyado por el ex Virrey Liniers residente en Alta Gracia (Córdoba). Por esto, la expedición partió de Buenos Aires el 7 de julio de 1810 convenientemente reforzada con 900 hombres extraídos de casi todas las unidades del Ejército de Buenos Aires, al mando del Coronel Francisco Ortiz de Ocampo, siendo su Segundo y jefe del Estado Mayor —en la época se llamaba "mayor general"— el Coronel Antonio González Balcarce. Ambos, con el Auditor de Guerra Hipólito Vieytes y el Secretario Vicente López y Planes, formaban una "Junta de Comisión" para resolver. Los mercedarios fray Antonio de la Cuesta y fray Manuel Antonio Azcona, y el dominico fray Justo Ponce de León, fueron los Capellanes [16].

[15] Museo del Cabildo. Actas capitulares del 22, 23, 24 y 25 de mayo de 1810.
[16] Ibid., nº 3, pág. 297.

Ante la resistencia presumible en Córdoba la Junta impuso de entrada la pena máxima sin forma alguna de juicio o apelación, a instigación y en concordancia con el "plan de operaciones" del Secretario Mariano Moreno y sin la firma del Vocal Presbítero Manuel Alberti: "La Junta manda que sean arcabuceados don Santiago de Liniers, don Juan Gutiérrez de la Concha, el obispo de Córdoba, don Victorino Rodríguez, el coronel Allende y el oficial real don Joaquín Moreno. En el momento en que todos o cada uno de ellos sean pillados, sean cuales fueren las circunstancias, se ejecutará esta resolución, sin dar lugar a minutos que proporcionen ruegos y relaciones capaces de comprometer el cumplimiento de esta orden y el honor de Vuestra Señoría. Este escarmiento debe ser la base de la estabilidad del nuevo sistema y una lección para los jefes del Perú" [17].

Capturados fácilmente los complotados sin resistencia alguna, el Coronel Ocampo notificó la suspensión de la sentencia explicando claramente que resultaba impolítica, hostil e inamistosa con los pueblos, imprudente e injustificable, apelando a la sabiduría de la Junta [18]. Votaron en contra de suspender la sentencia, impulsados por el alocado afán jacobino de Moreno, éste, Castelli, Matheu, Paso y Larrea, mientras Saavedra, Belgrano y Azcuénaga dieron su voto por la suspensión salvando el honor de los patriotas, habiéndose abstenido lamentablemente el Padre Alberti, quien consideró presumiblemente que el Obispo Orellana era el principal instigador, cosa que nunca se demostró [19].

En orden a impulsar la ejecución terminante del fusilamiento fue despachado Juan José Castelli, llevando como secretario a Nicolás Rodríguez Peña, con cuarenta Húsares al mando del Capitán Domingo French, para ejecutar a los rebeldes donde se los hallara, con esta carta escrita y firmada por Mariano Moreno, que prueba ser el verdadero autor intelectual de la bárbara medida: "Vaya Vuestra Merced —se dirigía a Castelli— y espero que no incurrirá en la misma debilidad que vuestro General. Si todavía no se cumpliese la disposición tomada, irá el vocal Larrea, a quien espero no faltará resolución; y, por último iré yo mismo si fuese necesario" [20]. —"¿Cómo es posible que hombres que decían sostener los derechos de Fernando VII fusilaran a otros porque sostenían los derechos de Fernando VII?", escribió el Padre Furlong con razón [21]. Así fue muerto (el 25 de agosto de 1810, cerca de Cabeza

[17] Biblioteca de Mayo. Tomo XIV, pág. 12897.

[18] AGN X-2-4-8.

[19] Ibid., nº 3, pág. 306.

[20] Manuel Moreno, *Vida y memorias del doctor Mariano Moreno*, Biblioteca de Mayo, Tomo II, pág. 1249.

[21] Guillermo Furlong, *Cornelio Saavedra, padre de la patria argentina*, Bs. As., 1960, pág. 97.

de Tigre), por la instigación implacable del abogado de los ingleses Mariano Moreno, Liniers, el héroe de la Reconquista y de la Defensa de Buenos Aires contra el invasor británico, el noble caballero cristiano que expiró con el nombre en los labios de María Santísima del Rosario, auténtica Patrona del Ejército Rioplatense.

FIN DEL PATROCINIO DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

Este trágico momento de nuestra historia pareciera marcar el fin del patrocinio de nuestras armas por parte de la Madre de Dios quien sólo ampara causas nobles y justas. Era evidente que se había perdido completamente la prudencia en el empleo de la fuerza que, en lugar de ser un medio para lograr el orden, se había transformado en instrumento de tiranía y de desorden, empeñada en una empresa letal, sin alma, donde la Junta de Buenos Aires y su representante Castelli pretendieron endiosarse. La fuerza, pues, había sido quitada a los caballeros cristianos al estilo de Liniers, para caer en manos de letrados farisaicos que dictaban la ley del desorden y la injusticia. Lamentablemente estos procederes anticristianos e inmorales signaron el camino de esas tropas en el Alto Perú, bajo el mando político militar de Castelli, a quien quedó subordinada el Coronel Antonio González Balcarce. Así se acataron sin contemplaciones las draconianas instrucciones a Castelli, escritas por Mariano Moreno y firmadas el 12 de septiembre de 1810 por la Junta de Buenos Aires, que sentenciaba sin apelación: "El Presidente Nieto, el Gobernador Sanz, el Obispo de La Paz. Goyeneche y todo hombre que haya sido principal director de la Expedición, deben ser arcabuceados en cualquier lugar donde sean habidos" [22].

Las tropas de Buenos Aires entraron por la quebrada de Humahuaca y sufrieron un descalabro en Cotagaita, el 27 de octubre de 1810, pero cubierta su retirada por la caballería tarijeña del Capitán Martín Miguel de Güemes, pudieron ser reforzadas en Nazareno y atacaron sobre Suipacha el 7 de noviembre de 1810, obteniendo una completa victoria sobre el enemigo que les disputaba las Provincias del Alto Perú, para conservarlas para Fernando VII también. Era la guerra civil americana. Aprehendidos el General Nieto, el Gobernador Sanz y el Coronel Córdoba, fueron fusilados en la plaza mayor de Potosí el 15 de diciembre de 1810. Testigo presencial, el oficial Juan Pardo de Zela, escribió que la población quedó aterrada, sufriendo también la moral de las propias tropas, "dando lugar para que en lo sucesivo la guerra to-

[22] AGN X-2-4-9.

mase un carácter sanguinario, que debía evitarse en un país de poca población y nada habituado a ver esta horrorosa clase de espectáculos" [23]. El Capitán Güemes se retiró del ejército el 8 de enero de 1811, presumiblemente por desacuerdo con la inacción y detención de las fuerzas que no persiguieron como debían [24].

La salida de Mariano Moreno de la Junta al reunirse los representantes de los Cabildos del interior, marcó el fin de esos crímenes, recibiendo Castelli nuevas instrucciones el 11 de enero de 1811: "Atendiendo a la variación de circunstancias, previene a Vuestra Excelencia suspenda toda ejecución capital, conmutándolas en penas pecuniarias u otras arbitrarias" [25].

La instigación de Moreno cesó. Saavedra lo explicó así en carta a Chiclana: "El sistema robesperiano que se quería adoptar en ésta, la imitación de la revolución francesa que intentaba tener por modelo, gracias a Dios que han desaparecido" [26]. Habían desaparecido, en el decir de Saavedra, por parte de la Junta de Buenos Aires desde la salida de Moreno, pero allí en el Norte quedó Castelli, al que se había unido Monteagudo, que propugnaban no sólo la licencia de las costumbres, sino el diabólico intento de sustituir la religión católica por la herejía, para corromper las almas, de modo de separar la religión de Cristo de la vida militar y civil, para entronizar la autosuficiencia del orden temporal, propio de la revolución francesa y del liberalismo. Esto fue testimoniado por el patriota cochabambino Francisco de Rivero en su carta a la Junta de Buenos Aires, fechada en Cochabamba el 31 de julio de 1811 [27]. Sebastián de Mella, Teniente de Dragones Ligeros, señaló que: "Había oído decir que en una diversión de oficiales, agarraron una cruz y la despreciaron, cuyo hecho aconteció en Chuquisaca. . ." El capellán Zapiola aclaró que "algunos cuantos oficiales, cuyos nombres ignora, arrastraron al salir de un baile y pasar por el cementerio de la Iglesia de San Francisco de Chuquisaca, la cruz que estaba colocada en la esquina de dicho cementerio, conduciéndola a la distancia de media cuadra, poco menos. . ." [28]. A su vez, el capellán fray Manuel Antonio Azcorra que pidió "permiso para retirarse de su ministerio, por los escándalos que experimentaba [de] los oficiales del ejército, de cuyos excesos había dado parte y no se atendía a sus exposiciones" [29]. Un ambiente general de apostasía parecía dominar al ejército.

[23] Boletín de la Academia Nac. de la Hist., Bs. As., 1964.

[24] Luis Güemes, *Güemes documentado*, Tomo I, Bs. As., 1979, págs. 289/290.

[25] AGN X-2-4-9.

[26] AGN VII-16-4-6.

[27] Biblioteca de Mayo, Tomo I, págs. 499/500.

[28] Biblioteca de Mayo, Tomo XIII, pág. 11819.

[29] Biblioteca de Mayo, Tomo XIII, pág. 11833.

Estos hechos bochornosos contribuyeron a que, ya en el río Desaguadero, violado el armisticio pactado con Goyeneche, éste cayera el 20 de junio de 1811 sorpresivamente sobre las tropas que mantenían escasas medidas de seguridad, y las deshiciera completamente en Huaqui. En los dos procesos incoados, uno caratulado "Causa del Desaguadero" y el otro "Proceso formado al doctor Juan José Castelli", quedó claro que la moral del Ejército había caído al nivel más bajo. Castelli reconoció, en nota fechada en Toropalca el 17 de agosto de 1811, el "desorden, insubordinación, vergonzoso abandono de varios oficiales y exasperación de los naturales por varios excesos ya disculpables ya inexcusables de la tropa . . . ", cuyos hombres eran tenidos "en concepto de feroces", como se mostró en Potosí el 5 de agosto de 1811, donde sólo intentaron defenderse "de los miles que los atacaron por todas partes con piedras, palos y balas" [30]. En el oficio del patriota cochabambino Francisco de Rivero, ya citado más arriba, se refirió a la retirada de las tropas de Castelli y Balcarce en estos términos: "Saquearon los pueblos, sin reservar los templos; violaron las vírgenes que en una casa de recogimiento . . . habían buscado sagrado . . . ; incendiaron casas en los caminos y asesinaron a los infelices que intentaban defender sus derechos. En una palabra, obraron de un modo tan contrario a la religión, a la humanidad y al interés con que formaron el ejército auxiliador, que se conoce hoy justamente por el ejército exterminador; contra el cual, una voz universal de todos los pueblos que han tenido la desgracia de estar situados en el tránsito de su dispersión, lo recuerdan con horror y execraciones, graduándolos por enemigos e indignos de toda sociedad" [31]. Más vergonzosos detalles pueden leerse en la Biblioteca de Mayo, Tomo XIII, que reprodujo los sumarios en su edición de 1960.

Nuestro venerado fray Mamerto Esquiú, por su santidad próximo a ser llevado a los altares de la Iglesia [32], recordó con amargura estos hechos, en uno de sus célebres sermones: "Sí, Dios mismo había preparado entre nosotros los dos grandes elementos de una poderosa nacionalidad: paz interior y la vida del municipio, con el alma de la completa verdad religiosa; después de una preparación de dos siglos, tiempo no largo para la vida de un pueblo, la independencia se presentó como por sí misma, merced a la atonía y desastres de nuestra madre la España. [. . .] Las diversas nacionalidades de la América española fueron, pues, la obra de la ley de la historia y de la Divina Providencia: Domino Deo nostro justitia. Cual una virgen en el acto de desposarse, tal se

[30] AGN X-3-2-4.
[31] AGN VII-4-3-5.
[32] Juan O. Ponferrada, "Esquiú y la fragua de su santidad", en GLADIUS 7 (1986) 31-43.

presenta la América en el acto de su emancipación: modesta, pura, noble, vigorosísima, con un corazón hecho para grandes cosas y para llenar todo un nuevo mundo de las naciones más felices del globo. Dad gloria a Dios, señores míos. Mas ¡ay! que, como el Señor preguntaba a Caín por su hermano diciéndole: ¿Ubi est Abel frater tuus? (Génesis, IV,9), así nos pregunta a nosotros por la hermosísima América: ¿Ubi est?, ¿dónde está, qué habéis hecho de vuestra hermana, de vuestra madre, ayer nomás tan bella y vigorosa? ¿Ubi est frater tuus? ¡Ah! bien puede cubrir nuestras frentes un sombrío y feroz silencio; pero la tierra, la tierra misma está clamando que se atosigó a la virgen en los mismos días de sus desposorios con el veneno de las doctrinas que en 1792 debieron haber hecho escarmentar a la Francia y a todo el mundo cristiano; se la afrentó echándola por tierra y cubriéndola de la sangre de hermanos, de toda suerte de crímenes, primero contra Dios y después contra los hombres. ¡Clamor!, ¡clamor!, la palabra *clamor* que un ilustre hijo de Buenos Aires escribía en la Cruz Alta, se alza con un solo grito desde esta ciudad hasta Méjico. De ahí vinieron guerras y tiranos que no quiero recordarlos. A Dios, pues, la gloria, y a nosotros la confusión de nuestro rostro en el grande hecho de la independencia americana" [33].

EL PATROCINIO DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED

Castelli fue destituido, y el Gobierno de Buenos Aires nombró Comandante de la expedición auxiliadora al Perú a Juan Martín de Pueyrredón el 25 de setiembre de 1811, quien retrocedió con los restos de las fuerzas hasta Yatasto (Salta), siendo relevado, a su pedido, por el General Manuel Belgrano el 26 de marzo de 1812. Pronto palpó Belgrano la situación moral de un ejército corrompido por la impiedad y la indisciplina, y en la población del interior, "quejas, lamentos, frialdad, total indiferencia y, diré más, odio mortal que casi estoy por asegurar que preferirían a Goyeneche, cuando no fuese más que por variar de situación para ver si mejoraban". Gracias a Dios, Belgrano era el arquetipo del caballero cristiano, el hombre ideal para la difícil tarea de transformar esos restos, unos 1500 hombres, en una fuerza militar con capacidad combativa. Trasladó sus tropas a Campo Santo, treinta kilómetros al sudeste de Salta. "Belgrano, el más indicado para salvar a la patria en aquellas circunstancias —escribió el Coronel Lorenzo Lugones—, aparecía en todas partes como el ángel tute-

[33] Fray Esquiú, *Sermones patrióticos*, Bs. As., 1968, págs. 87 a 89. *Clamor*: esta palabra se formó con la primera letra del apellido de los españoles que fueron fusilados, más la inicial de Orellana, que por su dignidad eclesiástica se salvó de la muerte.

lar, trabajando sin descanso, rondeaba el ejército de día y de noche, para imponerse de todo lo que podía ocurrir; se puede decir que nada se ocultaba a su celo y vigilancia ... Los soldados del ejército no podían clasificar mejor el mecanismo y escrupulosidad del General que llamándole el 'Chico majadero', 'el curioso bomberito de la Patria' " [34]. Catecismo, oración, e instrucción, tal fue su sistema.

Para no desguarnecer estas provincias del todo, y amenazar el Alto Perú donde Goyeneche parecía avanzar con una fuerza de más de 3000 hombres, destacó tropas a Humahuaca y adelantó sus efectivos a Jujuy donde celebró el 25 de mayo de 1812 con Misa solemne y Tedeum en la Iglesia Matriz, haciendo bendecir la bandera que había enarbolado en las baterías del Rosario. Sufrió por ello una severa reprimenda del Gobierno dominado por Rivadavia. Pero el enemigo del Norte continuaba sus movimientos sobre Jujuy. En mi libro "Vida de San Martín en Buenos Aires" he descripto en detalle la situación estratégica que se vivía en esos momentos, que transcribo ahora en lo esencial: "Se quería eludir una decisión frente al ejército realista de Goyeneche, aproximadamente 3000 hombres ... cediendo sin resistencia más de la mitad del territorio de las Provincias Unidas: el Alto Perú, Jujuy, Salta y Tucumán, a cambio del tiempo para operar en la Banda Oriental, en una campaña que aún no se había iniciado ... La idea estratégica de tratar de aniquilar el núcleo enemigo más próximo y peligroso —la Banda Oriental— era buena; lo censurable era la maniobra para llevarla a cabo, que dejaba gran parte de las provincias interiores a merced del enemigo, con el consiguiente descalabro moral, político y económico. Por tanto era una resolución estratégica desatinada e irresponsable, resultante de la conducción improvisada por aficionados. Lo juicioso era mantener el contacto y combatir a Goyeneche retardando al máximo su avance hacia el Sur, asunto que felizmente Belgrano comprendió bien y ejecutó brillantemente, desobedeciendo las erróneas órdenes recibidas ... " [35].

El éxodo jujeño que exigió Belgrano, conmovió las fibras patrióticas de los pobladores norteños y el combate victorioso de la vanguardia en Las Piedras el 4 de septiembre de 1812 levantó la moral del Ejército, que continuó su retirada hacia Tucumán. El Gobierno le ordenó retirarse sin combatir, no hasta Córdoba como comúnmente se cree, sino hasta el Paraná, pero Belgrano escribió de nuevo el 16 de septiembre de 1812 desde Tucumán: "El último medio que me queda es hacer el último esfuerzo, presentando batalla fuera del pueblo, y en caso desgraciado encerrarse en la plaza

[34] Lorenzo Lugones, *Recuerdos históricos*, Bs. As., 1855.
[35] Héctor Juan Piccinali, *Vida de San Martín en Buenos Aires*, pág. 32.

para concluir con honor. Esta es mi resolución que espero tenga buena fortuna ... "[36]. Esta emocionante carta, digna del gran soldado argentino, exhibe también la incapacidad del Gobierno para conducir la guerra, porque Rivadavia no aprobaba esta resolución del benemérito General Belgrano, y el 25 de septiembre se le ordenaba directamente la retirada, aun en el caso de triunfo sobre el enemigo; es decir, era una aberración, producto del pánico personal de Rivadavia, este nefasto personaje que no consideraba para nada las consecuencias políticas de dejar la mayor parte de los compatriotas y el territorio nacional en manos del enemigo.

El 23 de septiembre de 1812, el General enemigo Tristán con unos 2500 hombres estaba a cuatro leguas de Tucumán. La batalla se empeñaría el 24 de septiembre, fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes. El General Belgrano, puso a su Ejército bajo la protección de la Santísima Virgen en la advocación que se festejaba. Los ruegos y oraciones de Belgrano, de sus hombres de armas y de los tucumanos, reflejaron la Fe de ese pueblo y la causa justa por la que se combatiría, y movió a la Santísima Virgen a proteger la gesta. Es más, casi diría que Nuestra Señora de La Merced condujo la batalla, tal es el cúmulo de hechos providenciales que registró la historia, hasta hacer concluyente la aseveración del gran historiador P. Cayetano Bruno, que estudió a fondo la batalla: "Ya se verá después cómo el elemento humano contó para muy poco en la batalla de Tucumán"[37].

No voy a describir la batalla. Sólo reproduciré los signos sobrenaturales sintéticamente. "Los mismos prisioneros enemigos decían que a la hora de la acción en la línea del ejército tucumano, vieron *una Señora vestida de blanco* y que les batía el manto sobre los militares, y que por eso las balas no les hacían nada ... " El oficial Pardo de Zela, combatiente en Huaqui, Tucumán y Salta, expuso lo que vio personalmente el mismo día, cuando se disponía a atacar al enemigo: "Formó el ejército en línea de batalla con un horizonte despejado y limpio de nubes ... En esto una pequeña nube se descubre en el cielo en forma piramidal, sostenida por una base que parecía sostener una efigie de la imagen de Nuestra Señora. Era día en que se celebraba la fiesta de Nuestra Señora de la Merced; y cada soldado creyó ver en la indicada nube la redentora de sus fatigas y privaciones; cuya ilusión, aumentándose progresivamente, daba más fortaleza a nuestra pequeña línea, que ya enfrentada con la del enemigo, que no había podido aún organizar la suya, empezó a sentir por el fuego de nuestras piezas de artillería el estrago que ellas causan"[38].

[36] Ibid., nº 34, pág. 140.
[37] Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina,* Tomo VIII, pág. 168.
[38] Ibid., nº 34, pág. 169.

"En momentos tan azarosos para los españoles, vino a empeorar su angustiosa situación un terrible huracán. El ruido horrísono que hacía el viento en los bosques de la sierra y en los montes y árboles que arrastraba, cubriendo el cielo y oscureciendo el día, daba a la escena un aspecto terrífico" [39]. Dentro del ciclón apareció una manga de langostas. "Las mismas langostas parece que ayudaron un poquito ese día. Porque millares de ellas, escapando del viento, al largarse en picada hacia tierra, hacían fuertes y secos impactos en pechos y caras de los combatientes. Y si los mismos criollos, que las conocían, al sentir esos golpes se creyeron heridos de bala, es de imaginar el espanto de los altoperuanos o cuicos, al sentir en sus cuerpos tal granizada de balazos, que no eran sino langostazos" [40]. Los realistas, además, perdieron su parque y equipajes, capturados por los patriotas en forma totalmente casual e imprevista.

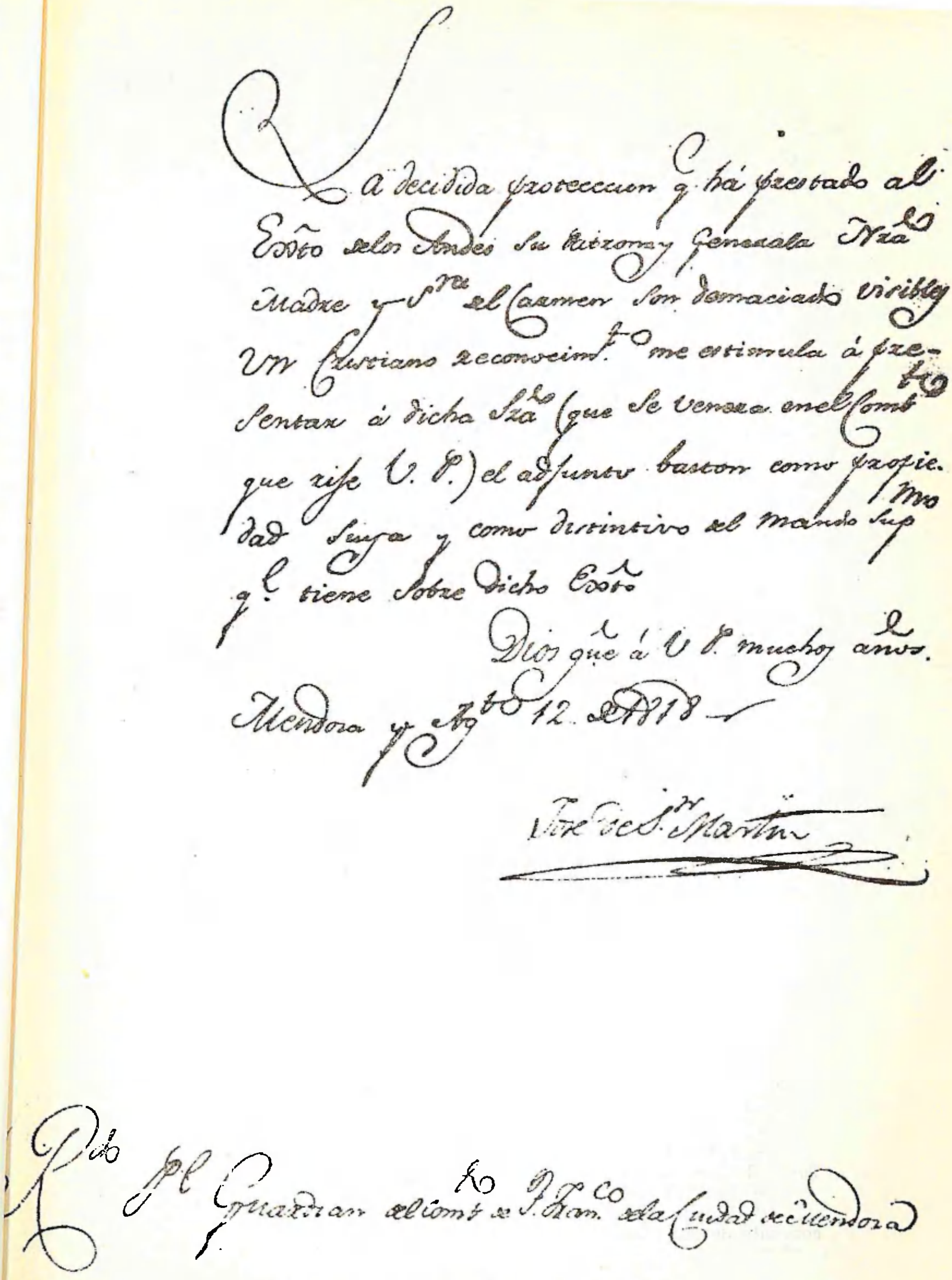
El General Belgrano a las dos de la tarde intimó la rendición a Tristán que la rechazó, pero esa noche se esfumó en dirección a Salta.

En el parte oficial del 26 de septiembre de 1812, Belgrano escribió: *"La Patria puede gloriarse de la completa victoria que han obtenido sus armas el día 24 del corriente, día de Nuestra Señora de las Mercedes, bajo cuya protección nos pusimos".*

El 5 de octubre de 1812, Belgrano ofició al Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata: "Remito dos banderas del Real de Lima y dos estandartes de Cotabamba, para que Vuestra Excelencia tenga la bondad de mandar se coloquen en el templo de Nuestra Madre y Señora de las Mercedes, como dedicadas por el ejército de mi mando, en demostración de la gratitud a tan divina Señora, por los favores que mediante su intercesión nos dispensó el Todopoderoso en la acción del 24 pasado" [41].

El 27 de octubre de 1812, en ceremonia pública, el General Belgrano ofrendó su bastón de mando a la imagen de Nuestra Señora de La Merced y la proclamó Generala del Ejército. La devoción de Belgrano por la Madre de Dios signó su vida militar y fue el maestro de una nueva escuela militar: la escuela mercedaria del Ejército Argentino en la que estará inscripto para siempre el General San Martín, aleccionado por su entrañable amigo que le escribió: "...no deje de implorar a Nuestra Señora de Mercedes, nombrándola nuestra Generala, y no olvide los escapularios

[39] Ibid., nº 34, pág. 171.
[40] Ibidem.
[41] Ibid., nº 34, pág. 177.


La decidida proteccion q. há prestado al
Exto. de los Andes su Patrona y Generala Nra.
Madre y Sra. del Carmen son demaciado visibles
Un Christiano reconocimto. me estimula á pre-
sentar á dicha Sra. (que se venera en el Convto.
que rije V. P.) el adjunto baston como propie-
dad suya y como distintivo del mando supmo.
q.e tiene sobre dicho Exto.

Dios gue. á V. P. muchos años.

Mendoza y Agto. 12 de 1818.

José de S. Martin

Rdo. P.e Guardian del Convto. de S. Fran.co de la Ciudad de Mendoza

Fotografía de la carta del General San Martín al Guardián del Convento de San Francisco en Mendoza, con que hizo entrega de su bastón de mando a la Virgen del Carmen, Patrona y Generala del Ejército de los Andes.

a la tropa; deje Ud. que se rían; los efectos resarcirán a Ud. de la risa de los mentecatos, que ven las cosas por encima" [42].

Gran resonancia espiritual produjeron en San Martín estas palabras: a la que amó tan entrañablemente, a su hija, la llamó Mercedes, no habiendo antecedente familiar alguno de nombre igual en todas las ramas genealógicas de ambos esposos. El 3 de octubre de 1816, San Martín le escribía una carta íntima a su querido "lancero" Tomás Guido: "Cuénteme lo que haya de Europa y dedique para su amigo media hora cada correo que Dios y nuestra Madre y Señora de Mercedes se lo recompensarán" [43].

Sin embargo, los principales jefes del Ejército de los Andes prefirieron a Nuestra Señora del Carmen como advocación para el patrocinio de la Santísima Virgen María, en una junta de guerra que el General San Martín reunió especialmente a tal efecto. Después de las campañas de los Andes y de Chile, el 12 de agosto de 1818, en Mendoza, en un acto íntimo de veneración y gratitud a la Madre de Dios, San Martín envió su bastón de mando a los Padres Frasciscanos de esa ciudad para ser colocado en la imagen de la Virgen del Carmen que ellos conservan, escribiendo al Padre Guardián del convento: "La decidida protección que ha prestado al Ejército de los Andes su Patrona y Generala Nuestra Madre y Señora del Carmen, son demasiado visibles. Un cristiano reconocimiento me estimula a presentar a dicha Señora (que se venera en el convento que rige V. P.), el adjunto bastón como propiedad suya y como distintivo del mando supremo que tiene sobre dicho Ejército. Dios guarde a Vuestra Paternidad muchos años. José de San Martín" [44].

El 22 de septiembre de 1943, el caballero cristiano General Pedro Pablo Ramírez, como Presidente de la Nación Argentina firmó el Decreto refirmando el nombramiento de Nuestra Señora de La Merced como Patrona y Generala del Ejército Argentino, ordenando rendirle honores máximos en su día, el 24 de septiembre.

Recojamos la lección de estas hermosas páginas de nuestra historia. Tanto en 1806 como en 1812 y 1818 se habían dado las condiciones para acceder al amparo de la Madre de Dios y Madre Nuestra: el reconocimiento de nuestra total dependencia de Dios, y de la necesidad intrínseca de la protección del Cielo a través de la Mediadora de todas las Gracias, la Virgen Santísima, para las armas que se empeñan en causas justas, nobles y levantadas.

CORONEL HÉCTOR JUAN PICCINALI

[42] *Documentos para la Historia del Libertador General San Martín*, Tomo II, pág. 125.

[43] AGN VII-16-1-1.

[44] Biblioteca de Mayo, Tomo XVI, 1ª Parte, pág. 14040; y Archivo del convento de San Francisco en Mendoza.

CULTURA COMPUTACIONAL Y PENSAMIENTO REALISTA

1. INTRODUCCION

Al abordar el tema de esta conferencia me veo obligado a hacer, para comenzar, una "absolución de posiciones" referida a mi posición general frente al tema y sobre los principios valorativos que supongo compartidos por quienes me escuchan.

Declararé, pues, en primer lugar, que ante la extraordinaria difusión actual y la penetración masiva de la informática y la computación en los más diversos ámbitos culturales, mi primera actitud ha sido de prevención y desconfianza. Pero esta desconfianza, quiero aclarar no ha sido arbitraria ni motivada por un mero prurito de "reaccionarismo". Creo que cualquiera que comparta conmigo los principios fundamentales del realismo gnoseológico y de la llamada "filosofía perenne", no podría dejar de reaccionar de igual manera, a poco que registrara el andamiaje propagandístico que se ve acompañar a la difusión de la informática, caracterizado por el más crudo positivismo en lo que se refiere a los presupuestos gnoseológicos y, en lo que se refiere a lo político-cultural, por una adhesión indisimulada a las consignas de un ideologismo tecnocrático.

Llama la atención, no obstante, que hayan sido tan pocas las voces de disenso o los llamados de atención frente a este fenómeno, desde nuestro propio campo de pensamiento realista y tradicional. Todo lo más, alguna salvedad basada en el fácil argumento según el cual todo adelanto técnico es de suyo positivo, siempre que se esté dispuesto a usar de los medios para los fines debidos. Como si no fuera necesario ahondar en las características de un fenómeno que trasciende sobre el ámbito de lo meramente instrumental. Pero volveré inmediatamente sobre ello.

* Conferencia pronunciada el 5 de septiembre de 1985, en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la U. C. A.

Quiero todavía, a modo de introducción, expresar cuáles son los principios de valoración filosófica y cultural que presupongo en quienes me oyen, y sin los cuales esta disertación se orientaría de otro modo.

Primero y fundamental de estos principios que presupongo compartidos por nosotros, es el punto de partida gnoseológico que reconoce la intrínseca *cognoscibilidad del ser creado*, por la inteligencia humana. Y como consecuencia de esta intrínseca cognoscibilidad del ser creado o de naturaleza, el reconocimiento de su irreductibilidad a todo artefacto creado por la industria humana. La distinción esencial, en suma, entre "ars" y "natura". Y por último, y como consecuencia de lo anterior, el reconocimiento de que aquel conocimiento posible del ser creado y de sus perfecciones es la vía de acceso válida al conocimiento de un Dios creador, término de nuestras potencias cognoscitivas y volitivas y objeto único de nuestra veneración religiosa.

Presumo además, en quienes me oyen, amén de estas valoraciones positivas, el rechazo de la filosofía positivista en cuanto ella niega, precisamente, los presupuestos anteriores; empezando por la negación de la posibilidad del conocimiento del ser de naturaleza, con lo que desaparece toda posibilidad de distinción objetiva entre el ser natural y el ser artificial; y por donde se abre la vía a la negación de la posibilidad del conocimiento de Dios, y por ende, al reemplazo de la veneración del creador del *ser* por la veneración del creador del *artefacto*.

Esto que he dicho no pretende reconocimiento de originalidad alguna: no es sino el bagaje valorativo común a nuestra compartida filosofía realista y tradicional. *Sí* pretendo en cambio, ser original —aunque no me precio de ello sino que lo lamento— al haber sacado como conclusión práctica de los anteriores supuestos la mencionada actitud de desconfianza frente a un fenómeno cultural que, "prima facie", parece contradecir en teoría, y amenaza destruir en la práctica, los principios enunciados.

Ahora bien, frente a los hechos históricos y culturales reaccionamos inicialmente con actitudes de rechazo o aprobación más o menos espontáneas, en virtud de un cierto "olfato" estimativo. La reflexión consciente que viene después, confirmará o invalidará nuestras "intuiciones" originales. Debo decir que la profundización que he intentado en la comprensión del fenómeno, desde un punto de vista filosófico y cultural, no ha hecho sino corroborar ésta mi desconfianza inicial y, aún, ha reforzado mis prevenciones frente a los peligros que representa. A quien quiera confirmar mi experiencia al respecto, lo remito a la bibliografía que aborda el tema de la computación desde una perspectiva, no técnica sino, precisamente, filosófico-cultural y *valorativa*.

Y una última aclaración introductoria en esta "fijación de posiciones". Se podrá, sin duda, coincidir o disentir conmigo en esta prevención "corroborada". Aunque se disienta conmigo en las razones que he de exponer, desearía, al menos, haber despertado una inquietud. El tema exige una investigación y dilucidación que no pretendo haber desarrollado, ni de lejos, exhaustivamente. Debe, pues, ser ahondado. Pero lo que no puede hacerse es tomarlo a la ligera, como si nada nos fuera en ello.

2. EL FENOMENO COMPUTACIONAL Y SUS CAUSAS

La denominación tentativa de "cultura computacional" pretende designar al conjunto de las manifestaciones culturales en las que este nuevo instrumento salido de las manos del hombre, la computadora, ha hecho su ingreso, y que ha sufrido la impronta de los presupuestos cognoscitivos y prácticos de su invención y funcionamiento. Esta denominación no se limita a significar, pues, los efectos meramente técnico-instrumentales de la computación, sino que abarca a todo el entorno "cosmovisional" que el ingreso de este instrumento trae aparejado. No tendría sentido, de lo contrario, referirse a una "cultura computacional", como sin duda no lo tiene hablar de "cultura telefónica" o "cultura automovilística". Pero es un hecho que si no puede hablarse de "cultura automovilística" o "telefónica", sí puede hablarse hoy de "cultura computacional". Algo hay en la "computadora" que, a diferencia de otros instrumentos producidos por el ingenio del hombre, la constituye en símbolo de una tendencia cultural y le confiere el privilegio de denominarla. No es una denominación arbitraria la que hacemos. No somos nosotros, al menos, los que hemos inventado el término. Se lo encuentra profusamente en la bibliografía señalada, unido a los aún más ambiciosos de "era" o "edad computacional", como aludiendo a un hito lo suficientemente significativo como para dividir a la historia en dos períodos radicalmente heterogéneos: los tiempos de "antes" y de "después" de la aparición de la computación [1].

[1] "...quizás el futuro nos reserve progresos de nuestra capacidad intelectual que superan nuestros sueños actuales más desbocados. En pocos años podremos contemplar la evolución de un 'cerebro binario', una síntesis de la inteligencia humana y mecánica, con los poderes de ambas, y con un potencial intelectual que supera tanto nuestro nivel actual como nosotros superamos a los gorilas o a los chimpancés.

Parece que estamos en un estadio decisivo de la evolución de la mente y del cerebro humanos. Si logramos subir el siguiente peldaño, nos enfrentaremos muy probablemente con un futuro de inconcebibles prodigios, una puerta abierta hacia el cosmos..." David Ritchie, *El cerebro Binario - La inteligencia artificial en la era de la Electrónica*, Sudamericana-Planeta, Buenos Aires, 1985.

Si hablamos, pues, de "cultura computacional", no es sólo por la mayor o menor difusión del uso de las computadoras y de la técnica computarizada. Este uso podría ser, en efecto, todo lo extendido que se quisiera, sin que por ello hubiera llegado a informar la cultura. Hablamos, pues, de "cultura computacional" porque la difusión de este nuevo instrumento trae efectivamente aparejada una actitud anímica general, capaz de modificar la forma espiritual de una cultura. Esto es lo que, por nuestra parte, sostenemos, apoyándonos para hacerlo, no sólo en la existencia del término consignado, sino en una serie de datos psicológico-sociales, cuya existencia sería hipócrita negar. Con sólo reparar en la difusión social no-especializada del uso de las computadoras —las computadoras "personales" y "hogareñas"—, en la difusión de los "juegos electrónicos" entre chicos y jóvenes —y aun adultos, si hemos de atenernos a las estadísticas utilizadas por estudiosos del tema en los EE. UU.—; en la insólita importancia concedida al estudio de la computación en los centros de enseñanza secundaria y universitaria, igualmente no-especializada... con sólo tener en cuenta el aura de admiración que rodea a esta "maravilla tecnológica" en la conciencia del hombre actual, la confianza casi ilimitada atribuida a sus logros actuales o futuros, la prolongación del "computacionismo" en el arte audiovisual, etc., etc.; quien solamente considere, decimos, estos y otros datos de la realidad sociológica actual, no podrá dejar de reconocer que este fenómeno del "computacionismo" *no es un fenómeno solamente tecnológico, o solamente perteneciente a este ámbito de la cultura que es la tecnología. Desde* la tecnología, él difunde su influjo espiritual a todo el espectro cultural, a lo que —en forma muy general y en esbozo— podríamos apelar como el "conjunto de los hábitos cognoscitivos y valorativos del hombre actual", a su cosmovisión total, en suma.

Ahora bien, una difusión semejante del fenómeno, que tiene sin duda sus orígenes en la tecnología, no puede explicarse por sólo causas tecnológicas. La tecnología, como rama de la cultura humana total, abraza solamente el ámbito de los valores instrumentales, con mayor o menor incidencia —grande ciertamente hoy en día— de los valores de conocimiento de la cultura científica. Pero ello no es la totalidad del horizonte cosmovisional. Si, pues, este instrumento de la tecnología actual parece haber trascendido el marco de los valores que le han dado origen, ello no puede ser sino porque él mismo encarna una cierta condición de *símbolo* de algo que sí es característico del espíritu cultural de la modernidad. Y ello es, a primera vista, *la hipervaloración de la propia técnica como dadora de sentido y forma de cultura.* Por las razones que intentaremos desentrañar, la tecnología computacional perece realizar lo que una *ideología* tecnologista viene

prometiendo al hombre desde los albores de su eclosión moderna la plena satisfacción de sus aspiraciones profundas, tanto en lo cognoscitivo como en lo afectivo y práctico. El "boom" de la cultura computacional e informática se inscribe en la línea de una ideología y de una *mitología* cientificista y tecnocrática, y no puede ser explicado por sólo el beneficio instrumental aportado por un ingenio, ciertamente admirable por algunos aspectos.

Una estricta descripción del fenómeno no podrá detenerse, en consecuencia, en el mero registro material de la difusión del nuevo instrumento: deberá hacer referencia a las causas espirituales, tanto cognoscitivas como afectivas, que explican su caracterización como un hecho de cultura general y que por ello explican esta su difusión universal. Porque, como hemos dicho, el "fenómeno" abarca a algo más que a la difusión del instrumento material, al mero aparato: incluye una suma de actitudes humanas, cognoscitivas y activas, *respecto del aparato* y de todo lo que el aparato significa. Y esto deberá ser tenido en cuenta a la hora de *valorar* el fenómeno y de adoptar las actitudes prácticas congruentes con dicha valoración.

¿Qué es, pues, lo que este instrumento técnico significa, para que haya llegado a ser un símbolo de la cultura actual?

Aludamos, en primer lugar, a los presupuestos *cognoscitivos* que están implicados en la invención y utilización del aparato, y que *desde* ese nivel propiamente técnico se *difunden* al ámbito de la cultura general del conocimiento. O que —al menos— amenazan difundirse si no se está muy alertado sobre ello. Estos presupuestos son los del *positivismo científico y tecnológico*. Me veo obligado a aclarar desde ya: la *ciencia positiva* —que no es lo mismo que el positivismo— ha representado, efectivamente, el gran motor de la técnica moderna. Pero el *positivismo* como filosofía, implicando una determinada concepción del hombre y —sobre todo— de la inteligencia humana, había sido, hasta ahora, solamente un sub-producto de aquélla. Sub-producto no confirmado por la ciencia positiva sino solamente *alentado* en razón de los logros prácticos obtenidos por la aplicación de la ciencia. Es, sin embargo, aquí, con respecto a la conjunción entre la ciencia positiva, la tecnología, y el positivismo como concepción filosófica, que la *computación* juega un papel de trascendental importancia. Por las razones que paso a mencionar, la computación es valorada, en el sentir de sus admiradores "culturales", como un elemento *confirmador* y, a la vez, *realizador*, de la imagen positivista de la inteligencia humana.

Basta considerar cuál es, en efecto, el substrato filosófico y epistemológico de la actual "investigación computacional", para percibir el significado general que se le atribuye; para advertir

que no es sólo en cuanto "instrumento de la técnica" que se lo valora y promociona. Es perfectamente perceptible el "background" epistemológico que acompaña a la promoción del "computacionismo" en los centros e institutos que la encabezan, como entre nosotros el movimiento *Logo*, o los institutos de la actual Universidad estatal, o el famoso MIT (Massachusetts Institute of Technology), en los EE. UU. Estos presupuestos son, sin duda, los del más absoluto positivismo. Pero no quiero pararme aquí a analizarlos detalladamente, sino solamente aludir a uno de sus componentes más altamente significativos.

Se sabe que este instrumento, la computadora, ha sido considerado un instrumento especial y a-típico, por su carácter de pretendido instrumento "intelectual". En mis lecturas sobre el tema me he encontrado, precisamente, con esta interpretación: a diferencia de otros instrumentos, que son tradicionalmente presentados como "prolongación" de la mano del hombre, éste ya no pertenecería a esta especie. Sería una prolongación "de la inteligencia", y en ello se hace consistir su carácter a-típico. Pero esto mismo, si bien se mira, no representaría novedad alguna: un simple "contador de bolitas" es un instrumento "de la inteligencia" —y si atendemos a que toda actividad humana es inteligente, concluiríamos en que todo instrumento, producto de la actividad humana, es "prolongación de la inteligencia"—. Que la computadora sea denominada "instrumento intelectual", se debe, pues, a otra cosa. Se debe al hecho de que *ha sido concebida a instancias de una cierta concepción de la propia inteligencia humana.* Aun cuando la invención y el uso de cualquier instrumento requiera la aplicación de la inteligencia y de sus leyes, nunca como en este caso se ha debido hablar de una *lógica* especial para el instrumento —para su concepción y utilización—; nunca como en este caso las expresiones típicamente intelectuales de "lógica", "lenguaje", "símbolo", "código", etc., han ido adscriptas a una estructura de tipo instrumental mecánico como indudablemente lo es la computadora. Ahora bien, esta "lógica", este "lenguaje", este "simbolismo", "código" e "interpretación", son los propios del "positivismo lógico", la nueva versión extrema del positivismo cientificista.

Es bajo el imperio de estos presupuestos gnoseológicos que se alude al instrumento computarizado como instrumento "intelectual". Y es, aún, bajo la acción de estos presupuestos que se llega a plantear la problemática de una nueva forma de "inteligencia": la *inteligencia artificial,* detrás de cuya gestión se centran los es-

fuerzos de gran parte de la investigación en informática y computación [2].

Nuestra intención no es penetrar en una pormenorizada discusión sobre lo que sea la inteligencia, ni sobre si su verdadera naturaleza es compatible con la concepción que de ella se hace el positivismo. Solamente queremos alertar, a quienes en lo fundamental comparten nuestra concepción *realista* de la inteligencia, sobre los presupuestos ideológicos positivistas que están implicados en esta corriente de la investigación. Efectivamente, para que la computadora sea vista como "máquina inteligente" o como "inteligencia artificial", antes ha debido empobrecerse radicalmente la noción misma de inteligencia. Y es por una singular acción "de rebote" que este mismo efecto técnico —o técnico-cultural— de los presupuestos gnoseológicos del positivismo es llevado a confirmar y, aun, a realizar, la total "positivización" de la inteligencia. Nos explicamos.

Cuando previamente la noción de inteligencia ha sido más o menos asimilada a un funcionamiento mecánico de cálculo y previsión, no debe extrañar que una máquina que realiza el cálculo y previsión mecánicamente, sea considerada "inteligente", y aun —por su mayor eficiencia y velocidad de cálculo—, mucho más inteligente que la misma inteligencia natural. La discusión sobre la posible "inteligencia de las máquinas" puede resultar, pues, anecdótica, pero si bien se la analiza, ella resulta siendo todo un símbolo, y una señal de la dirección del proceso cultural. Cuando, además, este proceso aparece potenciado por concretos proyectos educacionales, es hora de que nos pongamos seriamente en guardia. Porque aunque el tema de la "inteligencia de las máquinas" aparezca tratado por ahora como curiosidad y con —todavía— relativo escepticismo, creo que el mismo *puede llegar a producir, efectivamente, lo que ahora se contempla como metáfora o utopía.* En otras palabras: supuesto el contexto educacional positivista que todo ello supone, la inteligencia de nuestros hijos —ya que no las nuestras, "irrecuperables"—, podrá terminar por ser metamorfoseada, efectivamente, en "inteligencia artificial" o "mecánica". Porque si se ha llegado a atribuir "en teoría" inteligencia a las máquinas, en razón del modelo positivista de inteligencia del que se parte, ahora el *servicio* de esta máquina supuestamente inteligente, la necesidad de adaptarse a un mecanismo "símil-inteligencia" para —supuestamente— *valerse* de él, obligará a adoptar como propia la *lógica y el lenguaje que le dio origen y que preside su funcionamiento.* Con ello, "lo que empezó siendo

[2] Tal el caso señero del *Laboratorio de Inteligencia Artificial,* cuyo inspirador Marvin Minsky, "espera ver algún día robots programados con sentido común": cfr. *National Geographic Magazine,* v. 162, n. 4, 1982.

mentira, terminará siendo verdad": la concepción positivista de la inteligencia, que es falsa por esencia, se hará verdadera de hecho, porque de hecho la inteligencia del hombre "computarizado" se verá transformada en un mecanismo de recolección y procesamiento de datos y, así, definitivamente *bloqueada para la operación que le es propia: el conocimiento del ser o naturaleza de las cosas.*

Porque, precisamente, eso es la inteligencia para la mentalidad positivista. Excluido el *ser*, núcleo objetivo sintetizador de los datos de experiencia, del horizonte de la inteligencia, sólo le queda a ésta el cálculo cuantitativo que permita *prever* hechos futuros, según parámetros de mera necesidad subjetiva. Con esto se termina toda auténtica *intelección*, que es necesariamente *cualitativa* —porque es aprehensión de la esencia diversa de las cosas— y en su lugar aparece el registro —potencialmente infinito— de datos traducidos cuantitativamente; y como tales manipulados según leyes matemáticas y estadísticas.

Ahora bien: lo anterior es sólo una concepción —y concepción errónea— de la inteligencia. Porque aunque se la piense así, la inteligencia *no es eso*. "Excluir al ser de la inteligencia" sólo fue, hasta ahora, un programa teórico. Y malgrado el auge del positivismo durante mucho tiempo, la inteligencia humana siguió siendo lo que era: una inteligencia espontáneamente realista, reconocedora de la esencia como núcleo sintetizador objetivo y dador de sentido de los fenómenos. Pero el positivismo siempre persiguió ese fin: la "resolución" del ser, de las esencias objetivas, en un complejo de hechos traducidos cuantitativamente y reordenados por la inteligencia humana. Era éste, en el fondo, el viejo ideal del racionalismo cartesiano: "recrear" el ser de la naturaleza a partir de ideas "claras y distintas", es decir, matemáticas. Las "esencias" recuperadas para la inteligencia científica después de haberlas hecho pasar por el "lecho de Procusto" de la "mathesis universalis". Todos sabemos que, durante mucho tiempo, eso no pasó de ser un "sueño de filósofos": y que el universo matemático-mecanicista de Descartes podía servir, quizás, como hipótesis de trabajo, pero que la visión espontánea de lo real recuperaba sus derechos a la hora de acompañar al hombre común —y al mismo científico o filósofo— en su existencia cotidiana. El mundo *no era* como lo presentaba la imagen cientificista, racional y positivista. Lo *cualitativo* del mundo se resistía, a los ojos del hombre común, a entrar en el mencionado lecho de Procusto de la ciencia matematizada.

Y bien, esto que hasta ahora no había podido doblegar el positivismo, esta resistencia de las esencias del mundo a los proyectos de manipulación matematizante, esta *incolumidad* de las esencias a los ojos del hombre común, que daba testimonio de que

ellas *no proceden de la razón,* este *realismo natural o espontáneo,* en suma, esto es lo que parece a punto de destruir, por su enorme difusión entre las masas, la "forma mentis" de la cultura informático-computacional. La implicancia de los presupuestos del positivismo en este instrumento es tal, que parecería que la difusión de su uso arrastra casi necesariamente una consecuencia de tipo cultural-intelectual como la apuntada: la conversión de la inteligencia natural, realista, abierta al ser, en una inteligencia positivista y cientificista, recolectora de datos y "programadora" de los mismos según modelos matemáticos alternativos y arbitrarios. Y cuando el aprendizaje del funcionamiento y uso de las computadoras se transfiera a la educación escolar, como una nueva estructura lógica de pensamiento y un nuevo "lenguaje", entonces este proceso nos promete un futuro de inteligencias definitivamente "bloqueadas" para la captación del ser que debería vivificarlas [3].

De lo que venimos diciendo parece seguirse, pues, que la actitud de un realismo gnoseológico coherente fuera la de rechazar en bloque un fenómeno de estas características. Pero esto no es *enteramente* así. No quiero decir que *necesariamente,* quien acepte el progreso técnico que significa este aparato, se vea obligado a rendir pleitesía al positivismo, aunque dicho positivismo *lo informa, ciertamente, de hecho.* No *necesariamente,* decimos, pero hay que ser conscientes de que este deslinde se hace sumamente difícil. Porque aunque el positivismo como doctrina gnoseológica no le sea esencial, nos atrevemos a decir que él ha sido, al menos, la "ocasión" para su origen y posterior difusión. Efectivamente: el concepto positivista de la inteligencia *actúa, al menos, como incentivo, en las investigaciones tendientes al perfeccionamiento de la técnica computacional.* En el fondo no es un motivo estrictamente técnico, sino ideológico y "metafísico", el que impulsa a la investigación computacional: lograr un instrumento que se aproxime, tanto como sea posible, al funcionamiento de la inteligencia natural. Por ello decimos que el positivismo como ideología le es "casi" esencial a la investigación computacional, y por eso es difícil separarlo de ella.

[3] En una obra dedicada al uso de computadoras en la educación, se lee lo siguiente: "De tal manera, diseñaremos microcosmos que ejemplifiquen no solamente las ideas newtonianas 'correctas', sino también muchas otras: las aristotélicas, *histórica y psicológicamente importantes,* las einstenianas, más complejas, e incluso un 'mundo de ley del movimiento generalizada' que actúa como marco para una variedad infinita de leyes de movimiento que los individuos *pueden inventar por sí mismos.* Aquí los estudiantes pueden avanzar de Aristóteles a Newton e incluso a Einstein vía *todos los mundos intermedios que deseen*" (s. ntros.). La cita es de *Desafío a la Mente-Computadoras y Educación,* de Seymour Papert (ed. Galápago, Bs. As., 1984, p. 146), fundador del grupo Logo en los EE. UU., e inspirador de los proyectos educacionales en nuestro país.

Para nosotros, no obstante, el criterio de este deslinde es, al menos en general, claro. Para nosotros la tecnología computacional no es una prueba a favor del positivismo, sino al contrario. Porque entendemos que el concepto positivista de la inteligencia era, precisamente, un concepto *mecanizador de la inteligencia*, y por lo tanto ha engendrado lo único que podía engendrar: un mecanismo imitador. La lógica del positivismo, mecanicista y automatizante, era válida como descripción, no de una auténtica inteligencia, sino de esto mismo que ha producido y en lo que esa doctrina se contempla: un mecanismo "intelectual", desprovisto de inteligencia. En este sentido, la invención técnica de la computadora es, también para nosotros, una *verificación de algo*: de que la gnoseología positivista es una gnoseología de la inteligencia-como-máquina, pero también de que a una máquina "inteligente" se le escapa, precisamente, todo lo que hace de la inteligencia verdadera una inteligencia.

Pero esta última constatación no debe servirnos para reposar tranquilamente en ella. Porque hay motivos por los cuales esta constatación vale hoy solamente para nosotros —para el núcleo cada vez más reducido del "nosotros"—. Para la enorme masa de inteligencias mecanizadas por la vulgarización cientificista, para lo que ha sido llamado la nueva "barbarie civilizada", la derivación de los presupuestos positivistas hacia la producción de un mecanismo en el que ve retratada su propia imagen intelectual, es una confirmación decisiva de la validez de aquéllos. Por este motivo el "slogan" de la "inteligencia artificial" y todo lo que él significa como confirmador de una ideología positivista de la inteligencia, ha dejado de ser algo meramente anecdótico o simbólico para la mayoría de nuestros contemporáneos [4].

Pero a la incidencia de este artefacto símil-intelectual sobre una inteligencia ya mecanizada, se suma otro elemento para explicar la difusión e impacto cultural del computacionismo. Este instrumento no tendría la importancia que tiene, si no fuera porque incide, además, sobre un espíritu cultural que valora por sobre

[4] "Conceptos que inician su existencia en el mundo de la ciencia, salen con frecuencia de él para influir sobre la cultura circundante. Se popularizan y se simplifican, a menudo se comprenden sólo a medias, pero pueden obrar un efecto profundo sobre el modo de pensar de la gente. Esta difusión tiene una importancia especial en el caso de la computadora. La computadora es una máquina pensante. Las ideas acerca de la computación han llegado a ejercer influencia sobre nuestras ideas acerca de la mente. Aquí, sobre todo, lo que se 'difunde' es la idea de la mente como programa, transportada más allá del mundo científico no sólo por medio de la palabra oral o escrita, sino por el hecho de que está corporizada en un objeto físico real: la computadora": Sherry Turkle, *El Segundo Yo - Las computadoras y el Espíritu Humano*, ed. Galápago, Bs. As., 1984, p. 29.

todas las cosas los beneficios de lo estrictamente *utilitario*. Otra razón que explica esta rapidísima difusión del computacionismo en el ámbito de la cultura espiritual pertenece, ya no a la faz cognoscitiva del substrato humano, sino a su faz afectiva y volitiva, o "valorativa", a saber, la hipervaloración de la técnica en la conciencia del hombre contemporáneo. Un hombre deslumbrado por el progreso técnico, un mundo en el que la promoción y el desarrollo de los *medios* ha llegado a obnubilar la consideración de los *fines*, no podría dejar de rendirse subyugado a la sugestión de un ingenio técnico de las características de la computadora.

La computadora es, en efecto, un instrumento "maravilloso" —o que *provoca* maravilla—, porque es un instrumento que sirve "casi para todo". A partir de su aparición se abre camino en la mente del hombre moderno la convicción de que *ya no hay obstáculos* a las posibilidades de dominio tecnológico de la naturaleza. Que los obstáculos son sólo temporarios y que sólo es cuestión de tiempo el superarlos. Que habrá que esperar, quizás, a la "próxima generación" de computadoras para lograrlo. Porque se participa de la convicción de que todo obstáculo al dominio y de que todo velo al conocimiento deriva de una complejidad de los elementos materiales de la realidad. De que no hay nada que "de suyo" o *formalmente* se resista al poder de penetración de la mente, sino que todo "misterio" no es sino una complicación de elementos simples y, por lo tanto, su develación se logra con un análisis de dicha complejidad material. Pero precisamente eso es lo que está en condiciones de hacer la computadora, y mucho mejor que la misma inteligencia natural humana. Esto mismo es lo que hace de la computadora el "medio de los medios": ya se trate de investigación genética o de composición musical, de un cálculo de fertilizantes o de una previsión de comportamientos del mercado, para todo sirve la computadora, en la medida en que *todo* puede ser —para la mente positivista y utilitaria— reducido a un cálculo cuantitativo de elementos simples.

En un mundo, pues, encandilado por la técnica, esta suerte de instrumento "universal" que promete, en principio, todos los objetivos, por utópicos que parezcan, aparece como el símbolo privilegiado de la tecnologización de la cultura: la "varita mágica" que hará al fin posible aquel "regnum hominis super terram" que movió al avance científico-positivo en los albores de la edad moderna.

Lo que se ha dicho hasta acá pretende poner de relieve la existencia entre nosotros de este fenómeno cultural que hemos denominado "cultura computacional" y las razones inmediatas de su rápida y avasallante difusión. La existencia de este complejo cultural no necesita de pruebas demasiado alambicadas, como tam-

poco las requiere el hecho de que el mismo se realiza bajo los auspicios de una gnoseología de fundamento positivista y de una ideología tecnologista. Ahora bien, supuesto lo que hemos dicho antes, a saber, que el referido proceso no sólo descansa sobre una infraestructura de tipo positivista, *sino que tiende a crearla*, es decir, a convertir a la inteligencia humana en una estructura "positivista" de tipo similar a la misma "inteligencia artificial", ¿cuál ha de ser la actitud del realismo frente a ello?

3. VALORACION DEL FENOMENO DESDE UNA POSICION REALISTA

Sentemos, desde ya, nuestra propia posición al respecto: creemos que la posición del auténtico realismo filosófico, frente a lo que hemos llamado "cultura computacional", no puede menos de ser francamente cauta y preventiva. Porque en razón de los presupuestos gnoseológicos que la sustentan y de los motivos ideológicos que la alientan, ella dirige decididamente el desarrollo de la inteligencia humana hacia un término positivista y mecanizante. Hacia una "desafección" de la inteligencia en su dinamismo natural al *ser*, que la ha de convertir en un engranaje más de la cultura tecnocrática. Y, como correlato de ello, ha de disponer al espíritu humano para la aceptación de las "promesas" más ambiciosas —o "milagrosas"— de una técnica convertida en religión.

Pero —claro está—, oigo ya por anticipado la objeción obvia, también desde posiciones realistas, a esta postura tan extremosa: ¿no es acaso posible *desligar* al instrumento-computación de todo ese andamiaje cosmovisional, de tipo positivista y tecnocrático? ¿No será que la informática y la computación deben ser utilizadas sin prevención por nosotros, una vez que hayamos despojado su uso de todos aquellos componentes culturales adventicios que no se *identifican* con sus componentes estrictamente técnicos? Aquí debería valer, quizás, en forma específica, el criterio que en general empleamos para definir nuestra actitud frente a otras manifestaciones del avance tecnológico: la técnica no es *en sí misma buena ni mala*, es ideológica o cosmovisionalmente "neutral", porque se refiere sólo a un desarrollo de los *medios*. Y los medios técnicos no son buenos o malos en sí, sino según el uso para el que sean empleados: según sus *fines*.

No seré yo quien niegue el valor de este distingo *en general*. Pero quiero poner mis reparos al mismo en lo que se refiere al asunto que estamos tratando. Para el caso de nuestra aceptación y fomento de la tecnología computacional debe actuar, como condición de respuesta, la respuesta a esta otra cuestión: ¿en qué

medida, y bajo qué condiciones es separable una cosa de la otra, a saber, la tecnología e investigación tecnológica computacional, del entorno cultural, cognoscitivo e ideológico que la anima?

Al plantear de este modo la cuestión, reparemos en el doble aspecto, "teórico" y "práctico" —por decirlo así— que conlleva. En efecto, ella podría ser planteada preguntándonos si tal cosa es posible en principio, o "teóricamente". La pregunta en tal sentido es si el computacionismo puede ser escindido de sus presupuestos gnoseológicos positivistas, que actúan en la concepción de la computadora como "inteligencia artifical", y que llevan a "artificializar" la propia inteligencia natural. En otros términos: si el uso y la investigación computacional podrían ser replanteados en perspectiva de conocimiento, ya no positivista, sino realista. La respuesta a esta afirmación creo que es afirmativa. Respondo a ella que creo que la cosa es, en principio, posible. Pero quiero alertar sobre el hecho ya adelantado: que en razón de los presupuestos gnoseológicos que acompañan *de hecho* al fenómeno, ello es *difícil*. Y además, y fundamentalmente, advierto que *esto no ha sido siquiera intentado por nosotros*. Cuando acometemos la tarea de iniciarnos en la computación, o de iniciar a nuestros discípulos en la misma, lo hacemos recurriendo a toda la infraestructura epistemológica en boga, y ésta es, sin excepción, tributaria del más crudo positivismo. Consecuencia de ello es que la "epistemología computacional" se nos cuela por la trastienda cuando lo que intentamos es, solamente, iniciar a nuestros educandos en una "destreza" técnica. A mi entender, pues, el deslinde teórico entre *técnica computacional* y *cultura computacional* es posible, ciertamente, pero *hay que hacerlo*: no es algo que "vaya de suyo" ni que se satisfaga con una mera "declaración de principios", o simplemente *añadiendo* a una epistemología computacional nuestra vieja epistemología realista tradicional. Hay que investigar los fundamentos, para dar una interpretación de la técnica computacional *que mantenga alejada a la inteligencia natural de toda contaminación posible con la inteligencia positiva "artificial"*.

Y el aspecto práctico de la cuestión precedentemente planteada, a saber, si es posible deslindar la computación de la ideología positivista, mira al aspecto de la oportunidad y de las circunstancias, y a la disposición anímica o *intencional* con que se acomete la tarea. Es, en suma, la cuestión de la *prudencia* de la operación. A este respecto no se puede dejar de tomar en consideración que la influencia de la ideología tecnocrática y del positivismo es, hoy, ampliamente dominante; y que dada esta predisposición anímica del hombre actual, es muy difícil que la iniciación en la tecnología computacional deje de acarrear una rendida admiración por la técnica; una consciente o inconsciente participación creciente en la ideología tecnocrática. Una actitud ponderada respecto de los

valores de la tecnología, y que la ubique en su lugar, es hoy difícil de encontrar. Y, sin embargo, ella debería ser la condición *sine qua non* para que el acceso al uso de la computación no degenerara *en una plena sumisión de la inteligencia al aparato, y a su mecanismo.*

Dijimos que por la computación —o el "computacionismo"— el positivismo amenaza realizar aquello que constituía su ideal teórico. La concepción positivista de la inteligencia se habrá hecho verdadera cuando no haya inteligencia humana que no haya sido rebajada al nivel de un "mecanismo". Pero esto mismo no tendría lugar si no mediara, por parte del sujeto, la hipervaloración de los beneficios utilitarios obtenidos por la técnica. Afectivamente, es esto último lo que rinde al hombre a la supuesta verdad del positivismo y de la "inteligencia artificial". ¿Cómo no juzgar "verdadera" a una filosofía tan promisoria, que tienen en su haber tantos logros en su aplicación práctica?

Ahora bien, aparte del hecho de que la verdad de una concepción no debe juzgarse por sus logros técnicos, debemos hacernos conscientes de que, incluso desde el punto de vista de la utilidad, esta *dirección positivista* de la técnica, no es tan maravillosa. Debemos poner en guardia —y ponernos en guardia— respecto de esta hipervaloración de la técnica de dirección positivista que tan significativamente se concentra en la admiración por la técnica computarizada. Hay que romper el hechizo que provoca en las masas este aparato, y hay que animarse a decir, con todas sus letras, que *la computadora no es tan maravillosa.* Ni es tan admirable el ingenio que presidiera su invención, ni es tan *indispensable.* Y para ello, para darnos cuenta de esta verdad, sólo se nos exige adoptar frente al fenómeno una actitud de valoración *realista.* Debemos ser capaces de enfrentar a la realidad con mirada límpida, sin los preconceptos de la atmósfera cultural cientificista que nos rodea, y juzgar con nuestro sentido común natural.

Y bien, para este sentido común natural, y para esta inteligencia realista, la computadora es sólo un instrumento que facilita el cálculo y la combinación de variantes, y que permite hacer acopio de una información extensísima. Pero esto, no solamente —como es obvio— no *suple* la función creadora de la verdadera inteligencia ni su proyección intencional de fines, sino que, llevado a un cierto extremo, *puede incluso resultar dañoso para estas mismas funciones en que ella —la inteligencia— es insustituible.* Ahora bien, si un instrumento pudiera resultar dañoso para la función creadora de la inteligencia, entonces deberíamos concluir en que su misma "utilidad" podría ser seriamente controvertida. Pero este efecto dañoso puede darse, y de un modo especialísimo con la computadora, especie de "quintaesencia" de la instrumentali-

dad. Porque ocurre en general, en efecto, que una procuración excesiva, o excesivamente perfeccionista de los medios *aleja a la inteligencia de la consideración de los fines, y a la voluntad de su procuración.* ¿Quién no ha tenido la experiencia esterilizante del vicio de "irse por las ramas" en la actividad intelectual, o del vicio análogo del "preciosismo" o "virtuosismo" en la actividad laboral o productiva? ¿Quién no reconocerá que si nos detenemos infinitamente en el perfeccionamiento de un instrumento, eso mismo nos restará tiempo para el servicio de su finalidad? Ahora bien, si a esta constatación la llevamos al nivel de la inteligencia, donde la computadora oficia como instrumento tan próximo a la misma que se lo considera "instrumento intelectual", ¿cómo no ver que el caudal prodigioso de *información* que ella provee puede llegar a "atosigar", a "embarazar" al espíritu, dificultándole el ejercicio de sus funciones propias de la *comprensión* teórica y de la *decisión* práctica? En el marco de la técnica y de la investigación computacional, se requieren cada vez más conocimientos, y conocimientos más complejos, para llegar a hacer un uso fructífero de la misma; estos estudios absorben cada vez más gente, y más dinero, y más tiempo. ¿Es razonable pensar que a una inteligencia así ocupada por lo mediato e instrumental le quedará tiempo y capacidad para ocuparse de los fines y de la creación espiritual? Ciertamente, a este instrumento se lo piensa como la "maravilla" que, al aliviar a la inteligencia de cálculos accesorios, la dejará libre para la actividad creadora. Pero no se repara en que, antes de esta supuesta "libertad", la inteligencia ha debido someterse a la servidumbre de su adecuación a la máquina, y esa servidumbre difícilmente dejará de ocuparla y transformarla íntimamente. Está bueno eso del "tiempo libre" para la creación que nos ha de regalar la computadora: pero yo me temo que, cuando queramos llenar ese tiempo libre, nos encontraremos con una inteligencia *bloqueada,* incapaz de dar al ocio un contenido creador.

Vuelvo, pues, a los supuestos mencionados en esta "conclusión evaluativa": para que la entrada en el mundo computacional no nos arrastre a una perfecta mecanización y esterilización de la inteligencia se requiere, por lo pronto, una reformulación de los presupuestos gnoseológicos del computacionismo, desde el realismo. Esto hay que hacerlo, y creo que constituye una prioridad absoluta para la investigación epistemológica del realismo. Pero además requerimos, desde el punto de vista práctico, un cambio en la actitud valorativa frente al fenómeno computacional, porque la admiración sin límites a esta "maravilla" técnica es una necedad que nos ha afectado también a nosotros. Cuando veo la premura con que en múltiples centros de educación se introduce la materia de "computación" en los programas de educación *general,* no puedo dejar de sospechar que este apresuramiento tiene el senti-

do de la *sumisión a una moda*. Para la formación de la inteligencia en los principios del realismo tradicional, esto es francamente peligroso —por no decir "letal"—, porque implica, de hecho, un *compromiso con los fundamentos culturales positivistas y tecnocráticos*. En efecto, para nosotros, este aprendizaje, si fuera a ser encarado, debe ser cualquier cosa menos *general* y *formativo*. Para quien pretende educar, o ser educado, en el realismo gnoseológico, la enseñanza de la computación no debería pasar *nunca* de ser la enseñanza de una mera habilidad técnica, un "peritaje" mecánico, del mismo tipo que la enseñanza de la mecanografía. Jamás debería formar parte, precisamente, de los programas generales de enseñanza. Porque en este último caso, ello llevará necesariamente a una deformación y "bloqueo" de la inteligencia para su aprehensión del ser real. Ello ocurrirá así, necesariamente, al menos mientras nuestros propios investigadores "epistemólogos" no hayan sido capaces de desarrollar una interpretación integradora del fenómeno en los principios de la gnoseología realista.

Y hay que estar atentos, además, al hecho de que los chicos y los jóvenes, viven *ya* en una atmósfera cultural que los condiciona en el sentido del positivismo mecanizante de la inteligencia y en el sentido de una incondicional admiración por el progreso técnico. Sumarse a las referidas consignas de la educación computacional, sin las debidas prevenciones, no hará sino reforzar los efectos de esta tendencia cultural, generando en nuestros hijos una estructura mental, una *forma mentis* a partir de la cual *ya no tendrá ninguna importancia cuáles sean los contenidos que se impartan*. Porque a una mente formada en el positivismo, da lo mismo que se le dé Kant o Aristóteles, Hegel o Santo Tomás, San Agustín o Freud. La misma incapacidad para *asimilar* la verdad y repudiar la falsedad, que resultará de la ceguera para el *ser*, valdrá en uno u otro caso.

Y quisiera hacer, por fin, una última advertencia, en relación con la *ideología tecnologista*, que tan bien simboliza el "computacionismo". Todos estamos de acuerdo en que *la computadora*, como tal, no tiene nada de intrínsecamente perverso. Pese a todas mis admoniciones, no soy tan necio como para atribuirle a este aparato "patas de chivo" y "olor a azufre". No creo, ni sostengo, que el aparato sea algo "diabólico". Pero aunque un aparato material no pueda ser diabólico, la actitud del hombre a su respecto, *sí puede llegar a serlo*. Los primeros cristianos no pensaban que las estatuas de los dioses paganos fueran demonios, aunque una lectura apresurada de los mismos —de San Agustín, por ejemplo, en la "Ciudad de Dios"— pudiera hacerlo creer. Ellos no eran fetichistas ni supersticiosos. Pero si no tuvieron a las estatuas por demonios, las consideraron, en cambio, *ídolos*, y esto en razón de

la actitud de los hombres a su respecto: por la veneración que los hombres les tributaban. Y esta veneración de los hombres a los ídolos era la veneración a "artefactos": a la "obra de sus manos"; deformación del espíritu religioso que el *Libro de la Sabiduría* reputa como mucho más perversa y necia que la adoración a las fuerzas de la naturaleza [5]. Pero lo que el hombre pagano amó en ellas, en las "estatuas de los dioses" fue, al principio, quizás solamente una cualidad objetivamente amable: la belleza; porque esas estatuas eran solamente reproducciones de formas humanas, bien hechas, bellamente hechas. Pero al rodearlas de veneración religiosa, lo que estaba haciendo era ensalzarse a sí mismo, creador del dios.

El hombre de hoy no ama la belleza. No ama la belleza natural, ni tampoco la belleza de la "obra de sus manos". Ama, en cambio, la *utilidad*. Y así el artefacto que concentra en sí mismo y simboliza la utilidad en su más perfecta forma, *puede convertirse en ídolo*. Y simbolizar, de esta manera, una suprema desviación del espíritu religioso: porque también aquí el hombre, en el ídolo salido de sus manos, se está adorando a sí mismo. Hasta hoy ha podido hablarse de una idolatría "difusa" del hombre por la técnica. *Desde* hoy —o desde "ayer"— esa idolatría difusa parece encarnada en algunos artefactos técnicos, de valor simbólico suficiente. En este sentido, el tecnologismo tiene ya su ídolo y puede considerarse, sin forzar los términos, una religión: la *tecnolatría*.

Yo estoy de acuerdo en que se puede usar de la técnica sin ser "tecnólatra". También las estatuas de los dioses resurgieron en el Renacimiento, cuando la atmósfera cultura no las "endiosaba", y despojadas de su "aura" idolátrica pudieron ser de nuevo admiradas en su sola belleza, y hasta ocupar sus puestos en los museos del Vaticano. También es posible despojar a la computadora del aura de religiosidad que hoy la rodea. Esto es, es posible *desmitificar* la computación. Pero hay que hacerlo. Si *no* somos capaces de hacerlo, más vale mantener distancias.

FEDERICO MIHURA SEEBER

[5] "Vanos son por naturaleza todos los hombres, en quienes hay desconocimiento de Dios, y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras conocieron al artífice. Sino que al fuego, al viento, al aire ligero o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tuvieron por dioses rectores del universo... Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues por ventura yerran, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle... Desdichados (más bien) los que han puesto sus esperanzas en muertos, *cuantos llaman dioses a las obras de sus manos*, oro y plata, obras de artífice, a imágenes de animales, o piedra inútil, obra de mano antigua": *Libro de la Sabiduría* 13, 1-2.6.10.

Del **Boletín Informativo** (Nº 2) del Instituto de Formación Médica Superior "San Alberto Magno"

En la sección "Revista de Prensa" del periódico francés *L'Homme Nouveau* —de muy buena doctrina— y en la entrega del 15 de marzo próximo pasado, apareció un suelto denominado "Un flagelo: el SIDA", que reproducimos, con el consiguiente permiso, a continuación:

"El Comité (presidido) por el diputado y médico François Bachelot, cancerólogo, quien se ha especializado en el estudio del SIDA, ha publicado un folleto en que se dice la verdad. No existe actualmente ningún tratamiento médico apropiado contra el SIDA. Su progresión es tremenda. El contagio se realiza a través de relaciones sexuales, por jeringas ya utilizadas en personas afectadas, y por transfusiones sanguíneas no debidamente controladas. Al ritmo actual, el número de víctimas del SIDA ha de aumentar al doble cada año.

No hace mucho tiempo se trataba a la Iglesia de retrógrada por haber rechazado el uso de la píldora anovulatoria. Hoy, la realidad ha respondido. La pildora, el aborto, la cohabitación provisoria y las uniones pasajeras han comenzado, en pocos años, a transformar una parte de la sociedad (Africa, América, Europa) en una cloaca. La reacción de los gobiernos, es necesario decirlo, testimonia una ligereza dolorosa, desde el momento que no han encontrado otras defensas que el preservativo y... la jeringa bien esterilizada, en venta libre, para aquellos que se drogan. La idea de que la salud física, en los casos de ETS (enfermedades de transmisión sexual) es una consecuencia de la salud moral —conyugal— no parece ser comprendida por los poderes civiles actuales. ¡Ojalá que la reciente Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe les devuelva el sentido de su responsabilidad en relación con el matrimonio y la familia!".

Eso pasa y se comenta en Francia. ¿Y en la Argentina?

NOTICIAS

Se comunica que la Sociedad Argentina de Etica Médica y Biológica (SAEMB) posee un interesante —y bien provisto— Archivo Bibliográfico sobre temas referentes a Etica Médica y temas afines, el que gentilmente ha puesto a disposición de todos nuestros asociados. Dicho Archivo que funciona en Santa Fe 1752, 1er. piso "B", puede ser consultado todos los días en horas de la tarde.

PELIGRO MORTAL

(Conclusión)

CAPÍTULO V

LA POSTRACION DE RUSIA

Moscú no es la Unión Soviética. Desde principios de la década del '30 se ha mantenido un nivel general de vida en la Capital que resulta muy superior al del resto del país. La situación se sostiene artificialmente mediante la explotación indiscriminada de la población que no vive en la Ciudad, a expensas, en particular, de los que viven en zonas rurales. (Lo mismo podría decirse parcialmente de Leningrado y de algunos establecimientos científicos restringidos). Es así que durante más de medio siglo la población moscovita ha gozado de una dieta artificialmente incrementada y mantenida a un nivel psicológico muy diferente al del resto del país, explotado en su beneficio. (Los bolcheviques aprendieron la lección en 1917, cuando la Revolución de Febrero irrumpió en la famélica ciudad de Petrogrado). Es así que Moscú ha venido a resultar un pequeño mundo muy especial: en términos de confort material está por encima del nivel medio del resto del país, ubicándose así en algún punto intermedio entre la U.R.S.S. y Occidente y puede decirse que, en estos términos, se encuentra a una distancia de proporción similar a la que existe entre Occidente y Moscú. Sea como fuere, esto significa también que cualquier juicio fundado en la experiencia moscovita debe corregirse significativamente antes de poder extenderse a la experiencia soviética en general. La auténtica vida soviética sólo puede verse en los pueblos de provincia, en las zonas rurales, en los campos de trabajo y en las rudas condiciones del ejército en tiempos de paz.

Por mi parte, he pasado los cincuenta y cinco años de mi vida en el Soviet en las áreas más alejadas de la U.R.S.S., no habiendo jamás gozado de los privilegios de residir en la capital. Puedo, pues, juzgar desde mi propia experiencia sin tener que

efectuar semejante ajuste de miras, y, por tanto, mis comentarios no se refieren a Moscú, sino al país en un todo.

Para empezar, la visión occidental se ha visto empañada por el falso *cliché* según el cual los rusos son la "nacionalidad que gobierna" a la U.R.S.S. No hay tal cosa y nunca la hubo desde 1917. Durante los primeros quince años de Poder Soviético, le tocó en suerte a los rusos, ucranianos y bielorrusos soportar el golpe paralizante, devastador, del comunismo (la tasa de natalidad decreciente de años recientes encuentra sus raíces en este período), y en el proceso, sus clases dirigentes, su clero, su tradición cultural e *intelligentsia,* del mismo modo que el sector del campesinado que hasta entonces se había destacado en la producción de alimentos, fueron literalmente barridos, sin dejar rastro alguno. Los nombres más ilustres del pasado ruso fueron envilecidos y asimilados a delincuentes, la historia del país fue sistemáticamente invertida, decenas de miles de iglesias fueron arrasadas, pueblos y calles fueron rebautizados con el nombre de verdugos... prácticas que uno sólo podría esperar de un ejército de ocupación. Pero a medida que los comunistas se sentían más seguros trataron del mismo modo a cada una de las restantes repúblicas nacionales, actuando sobre la base de un principio igualmente caro a Lenín, Hitler y el rufián común: aplastar a los enemigos uno por uno. Así, en la U.R.S.S. simplemente no había una "nacionalidad gobernante": los internacionalistas comunistas jamás necesitaron semejante cosa. La decisión de conservar el ruso como lengua oficial fue puramente mecánica; después de todo, alguna lengua tenía que desempeñar ese rol. El único resultado que ha traído este uso del ruso ha sido el de mancillar la lengua; no ha alentado a los rusos a creerse señores de la situación: no alcanza con que el violador se dirija a su víctima en su propio lenguaje para suavizar el hecho en sí de la violación. Y el hecho de que a partir de fines de los '30 se incrementara la proporción de rusos y ucranianos en el liderazgo del comunismo no contribuyó en modo alguno a una mayor hegemonía por parte de esas naciones. La misma ley se aplica al mundo entero (en China también, y en Corea). Confundir, o tratar de confundir su suerte con el liderazgo del partido comunista, no es sólo equivalente al repudio de la propia nación, sino a la humanidad misma.

Pero las ovejas más grandes dan más lana y así durante el período soviético ha sido la R.S.F.S.R. [8] que ha soportado la carga principal de opresión económica. Temiendo una erupción de resistencia nacional, las autoridades fueron un poco más cautelosas al instrumentar sus medidas económicas sobre las demás repúblicas

[8] R. S. F. S. R. es la designación oficial de la parte del país que permanece cuando se le restan las catorce "repúblicas nacionales".

nacionales. El inhumano sistema del "kolkhoz" se instaló por doquier; no obstante, el margen de ganancias para un kilo de naranjas de Georgia era incomparablemente mayor al de un kilo de papas rusas cosechadas con inmenso esfuerzo laboral. Cada una de las repúblicas fue explotada sin misericordia, pero el último grado de explotación fue alcanzado en la R.S.F.S.R., de manera que hoy en día las zonas más afectadas por la pobreza son los villorrios rusos. Lo mismo puede decirse de los pueblos provincianos rusos que no han visto carne, manteca o huevos durante décadas enteras y que sólo pueden soñar con comida tan sencilla como los tallarines o la margarina.

La subsistencia en niveles tan bajos —¡durante medio siglo!— está llevando a la degeneración biológica de la gente, a un declinar de sus potencias físicas y espirituales, un proceso intensificado por una propaganda política alienante, por la violenta erradicación de la religión, por la supresión de cualquier signo de cultura, en donde el alcoholismo resulta la única forma de libertad posible, donde las mujeres están doblemente extenuadas (debiendo trabajar para el Estado en un pie de igualdad con los hombres y también en la casa, sin ayuda doméstica alguna), y en donde sus hijos son sistemáticamente bombardeados por las distintas formas de lavado de cerebro colectivos. La moralidad pública ha decaído de manera drástica, debido no a alguna falencia inherente a la gente, sino a la falta de sustento por parte de los comunistas —tanto físico como espiritual— y al hecho de que han terminado con todos los que habrían podido brindar ayuda espiritual, principalmente los sacerdotes.

La conciencia nacional rusa ha sido suprimida hoy en día y humillada hasta un punto increíble por todo lo que ha soportado y continúa soportando. Es como la conciencia de un hombre que se da cuenta que una larga enfermedad lo ha puesto al borde de la muerte y que sólo puede soñar en descansar y recuperarse. Los pensamientos y aspiraciones de una familia en las profundidades de Rusia son inmensamente más modestos y tímidos de lo que pueda imaginar un corresponsal occidental en sus holgadas conversaciones moscovitas. Así es como piensan: si sólo se fuera el déspota local del comunismo y dejara su incontrolada tiranía de lado ... si pudieran conseguir, por una vez aunque más no fuera, lo bastante para comer ... si pudieran comprar zapatos para sus hijos y obtener suficiente combustible para el invierno ... si pudieran conseguir suficiente techo como para vivir, aunque no fuera más que de dos por cuarto ... si sólo se abriera una iglesia a doscientos kilómetros de donde viven ... si sólo se levantara la prohibición de bautizar a sus hijos y educarlos en la distinción del bien y del mal ... y si pudieran, si pudieran alejar al Padre de la botella...

Y sin embargo es precisamente este anhelo de parte del ruso

de tierra adentro, de levantarse y vivir como hombre, no como bestia, de reconquistar alguna porción de su conciencia nacional y religiosa, lo que los informantes locuaces y gárrulos de Occidente dan en llamar "chauvinismo ruso" y la amenaza suprema a la humanidad contemporánea, una amenaza mucho peor que el bien alimentado dragón comunista cuyas garras están ya levantadas, erizado con tanques y cohetes, sobre lo que queda del planeta. ¡Son *estos* infortunados, este pueblo mortalmente enfermo, completamente indefenso para salvarse de su ruina, los que son acusados de mesianismo fanático y nacionalismo militante!

Es sólo un fantasma para asustar a los crédulos. El simple amor a la patria de uno, el sentimiento patriótico, es hoy caratulado como "nacionalismo ruso". Pero no resulta posible que nadie incite a semejante nacionalismo militante a un país que durante cincuenta años no ha tenido el suficiente pan para comer. No es el ruso medio el que se siente compelido a tener cautivas a otras naciones, a mantener enjaulada a Europa Oriental, a capturar y armar tierras lejanas; todo esto responde a las malignas necesidades del Politburó. En cuanto al "histórico mesianismo ruso", se trata de un disparate maquinado: ya han pasado varios siglos desde que algún sector del gobierno o de la *intelligentsia* que influya sobre la vida espiritual del país haya sufrido la peste del mesianismo. En verdad, me parece inconcebible que en nuestra sórdida época exista siquiera algún grupo humano en el mundo que tuviera el descaro de considerarse "elegido".

Todos los pueblos de la Unión Soviética necesitan un largo período de convalescencia despues del desastre comunista y en particular el pueblo ruso, que soportó la más violenta y sostenida matanza entre todos ellos, requerirá tal vez 150 ó 200 años de paz e integridad nacional para recuperarse. Pero una Rusia de paz e integración nacional es incompatible con la locura comunista. Un despertar nacional ruso y su liberación marcaría el hito de la caída del Soviet y, con eso, la del comunismo mundial. Y el comunismo soviético está muy consciente de que está siendo abolido por la conciencia nacional rusa. Para aquellos que de veras aman a Rusia ninguna reconciliación con el comunismo ha sido jamás posible, ni lo será jamás. Esta es la razón por la cual el comunismo se ha mostrado más inflexible en su tratamiento para con los cristianos y los que abogan por el renacimiento de la Nación. Durante los primeros años, esto significó ejecuciones en masa; después se dejó a las víctimas para que se pudran en los campos de concentración. Pero al día de hoy la persecución continúa inexorablemente: Vladimir Shelkov fue llevado a la muerte con sus 25 años de campos de concentración [9], Ogurtsov ya ha cumplido 13

[9] **Vladimir Shelkov, cabeza de la rama independiente de la Iglesia Ad-**

años, mientras que Osipov doce [10]; este invierno el "Comité Cristiano para la Defensa de los Derechos del Creyente" —organización completamente apolítica— fue aplastada [11]; los sacerdotes Padres Gleb Yakunin y Dimitri Dudko han sido arrestados [12] y los miembros del Seminario Cristiano de Ogorodnikov fueron encarcelados [13]. Las autoridades no tratan de ocultar que están barriendo la Fe Cristiana con toda la fuerza de su maquinaria de terror. Y en este preciso instante, mientras los círculos religiosos de la U.R.S.S. son perseguidos con brutal ferocidad, ¡cuán fino y edificante resulta oír la campaña de calumnias contra la Ortodoxia Rusia ventilada por la prensa occidental!

La actual campaña anti-rusa ha comenzado a florecer en los principales diarios americanos con información proporcionada por occidentales ... y resulta de gran valor y muy estimulante para el comunismo soviético (aunque no tengo ganas de insistir con el hecho de que toda la campaña es obligadamente inspirada por el Soviet).

Para Occidente, de otra parte, esta campaña invierte los hechos induciendo a temer a su aliado natural —el oprimido pueblo ruso— y, por el contrario, confiar en su enemigo mortal, el régimen comunista. Se convence a los occidentales de que presten generosa ayuda a este régimen, que la necesita con tanta urgencia después de medio siglo de quiebra económica.

CAPÍTULO VI

¿CUANDO MANDA EL COMUNISMO?

Pero aún una nación humillada, derrotada y derruida, continúa físicamente existiendo y las autoridades comunistas (sea en la U.R.S.S., en China o en Cuba) tienen en mira obligar a los

---

ventista en la Unión Soviética. Murió en un campo de concentración de régimen estricto en enero de 1980. Tenía 84 años de edad.

[10] Igor Ogurtsov encabezó una organización que bregaba por la reconstrucción de Rusia sobre principios cristianos. Arrestado en 1967, fue condenado a veinte años de prisión y exilio. Vladimir Osipov, editor de *Veche*, un diario del Samizdat dedicado a temas nacionalistas y religiosos, fue condenado a cumplir ocho años de prisión en 1975. Ya había estado preso por sus anteriores actividades disidentes.

[11] El "Comité Cristiano" se fundó en 1976.

[12] Fr. Gleb Yakunin, miembro fundador del "Comité Cristiano" y abierto crítico de la política complaciente del Patriarcado Moscovita, fue arrestado en noviembre de 1979. Fr. Dimitri Dudko atrajo a miles de personas —incluyendo a estudiantes e intelectuales— a la Iglesia Ortodoxa Rusa, principalmente mediante sus notables sermones. Fue arrestado en enero de 1980.

[13] En 1974 Aleksandr Ogorodnikov lanzó un grupo de estudios en Moscú

pueblos a que sirvan sin mengua como fuerza de trabajo y, de ser necesario, como fuerza de combate. No obstante, cuando se llega al tema de la guerra, la ideología comunista ha perdido hace mucho todo su poder magnético; en la U.R.S.S. no entusiasma a nadie. La intención del Régimen es, pues, obvia: tomar el mismo sentimiento nacional ruso que ellos mismos han estado persiguiendo y explotarlo una vez más para su nueva guerra en pos de sus brutales ambiciones imperialistas. Pero hay más. A medida que se recurre a este expediente con más y más vigor ante el fenómeno de un comunismo ideológicamente moribundo, se efectúa una apuesta que entraña sus riesgos puesto que se está sacando de los sentimientos nacionales la fuerza y poder del que ellos mismos adolecen. Ciertamente hay aquí un peligro real.

Los informantes discutieron originalmente este peligro y, a decir verdad, no reconocen ningún otro fuera de éste (que es para ellos mucho más grave que las aspiraciones verdaderas del espíritu nacional). De aquí que cuando razonan groseramente, nos insultan de antemano con los motes de chauvinistas y fascistas. Por el contrario, cuando están de ánimo más circunspecto razonan del siguiente modo: Desde que se ve claramente que cualquier renacimiento religioso o nacional del pueblo ruso puede ser explotado por las autoridades del Soviet para sus propósitos perversos, debe Ud. desaprobar no sólo este renacimiento sino también repudiar cualquier aspiración nacional, sea la que fuere.

Pero entonces las autoridades soviéticas tratan de explotar también la emigración de los judíos de la U.R.S.S. con el fin de caldear los sentimientos antisemitas —y no sin éxito: "¿No ves? ¡Son los únicos que pueden escaparse de este infierno, y Occidente envía bienes para pagar por ello!"—. ¿Se sigue de esto que estamos legitimados para aconsejar a los judíos que renuncien a su empresa de rescate de sus orígenes espirituales y nacionales? Desde luego que no. ¿Acaso no tenemos todos el derecho de vivir nuestra vida sobre la tierra y pugnar hacia nuestros objetivos propios sin importarnos lo que puedan pensar o escribir los demás y sin preocuparnos por las fuerzas oscuras que tratan de explotar estos objetivos para sus propios fines?

¿Y por qué tenemos que hablar del futuro? Tenemos para aprender del pasado reciente. En el período que va de 1918 a 1922 a lo largo y ancho de Rusia millares de campesinos enfrentaron las ametralladoras del Ejército Rojo armados con sus instrumen-

---

para la discusión de cuestiones filosóficas y religiosas. La idea se amplió a los círculos universitarios y pronto se organizaron seminarios cristianos similares en Leningrado, Smolensk y otras ciudades. Ogorodnikov fue arrestado en 1978 y varios más de sus figuras prominentes en 1979.

tos de labranza (e incluso se han registrado casos en que las enfrentaban con sus íconos solamente); veían en el bolcheviquismo una fuerza incompatible con la existencia misma de su nación. Y fueron diezmados.

¿Y qué decir del período 1941-1945? Fue entonces que el comunismo tuvo éxito por primera vez en sus intentos por ensillar y manejar al nacionalismo ruso: se perdieron millones de vidas y ocurrió a la vista del resto del mundo. El asesino ensilló a su víctima, ya medio muerta, pero en América y Gran Bretaña nadie se escandalizó; el mundo occidental respondió con unánime entusiasmo y se le perdonó a "Rusia" todas las cosas desagradables que se asociaban con su nombre y por sus pecados y omisiones del pasado. Por primera vez, se transformó en objeto de halagos y aplausos (paradójicamente, esto sucedía cuando dejaba de ser ella misma), porque entonces este caballo ensillado estaba salvando al mundo occidental de Hitler. Ni tampoco oímos entonces reproches de que esto constituía "el peligro supremo", bien que se trataba precisamente de eso. En ese período Occidente se negaba a pensar siquiera que los rusos podían tener ideas o sentimientos ajenos al comunismo.

¿Pero cuáles eran los sentimientos reales de los pueblos bajo dominación soviética? Aquí va. El 22 de junio de 1941, a propósito del lloroso y dramático discurso del Viejo Stalin[14], la población entera de edad adulta, de cualquier nacionalidad (con excepción de las generaciones jóvenes, cretinizadas por su educación marxista), contuvo la respiración, expectante: ¡Nuestros chupasangre la han ligado! Pronto seremos libres. ¡El maldito comunismo ha muerto! Lituania, Latvia y Estonia dieron una jubilosa recepción a los alemanes. Bielorusia, Ucrania occidental y los primeros territorios rusos también. Pero el humor del pueblo quedó sobre todo demostrado gráficamente por el Ejército Rojo que, ante la mirada del mundo entero, se replegó a lo largo de un frente de 2000 kilómetros, a pie, pero con una velocidad de unidades motorizadas. Nada podría ser más convincente que la manera en que estos hombres, soldados profesionales, votaron con sus pies. Pese a su superioridad numérica, su excelente artillería y el poder de sus tanques, retrocedieron . . una fuga desordenada que no reconoce precedentes en los anales de la historia rusa y mundial. ¡En tres meses unos tres millones de oficiales y soldados habían caído en manos del enemigo!

Así era el humor popular . . . el humor de pueblos que habían

[14] El 3 de julio de 1941, casi dos semanas después del ataque alemán a la U. R. S. S., Stalin pronunció su primer discurso radiofónico en tiempo de guerra. Con voz densa por la emoción se dirigió a sus radioescuchas como "hermanos y hermanas" y "amigos".

vivido bajo el comunismo durante veinticuatro años o durante el escaso término de un año [15]. Para ellos, todo giraba en torno a tratar de quitarse de encima el flagelo comunista, y así veían la guerra. De manera bastante comprensible cada pueblo estaba abocado a la tarea de resolver, no el problema de Europa, sino el de su propia nación. Y el problema era cómo liberarse del comunismo.

¿Acaso vio Occidente esta catastrófica retirada? No podía mirar para otro lado. ¿Pero acaso aprendió alguna lección de todo ello? No, enceguecido por sus propios dolores y ansiedades, al día de hoy no entiende todavía lo ocurrido. Sin embargo, si se había comprometido solemnemente a combatir por y defender al principio de libertad *universal*, no debiera haberse valido de préstamos y arriendos para comprar la ayuda asesina de Stalin y fortalecer así su dominio sobre las naciones que buscaban su propia libertad. Occidente debió haber abierto un frente independiente contra Hitler y tratar de aplastarlo con sus *propias* fuerzas. Los países democráticos tenían el poder de hacer esto pero no lo quisieron, prefiriendo escudarse con los infortunados pueblos de la U.R.S.S.

Después de veinticuatro años de terror, de ninguna manera podría el comunismo haberse salvado, persuadiendo y ensillando al nacionalismo ruso. Pero, como resultaron las cosas (privados como estábamos de información en el hermético mundo comunista, no teníamos cómo anticipar esto), otro flagelo similar se nos venía encima desde el Oeste, un flagelo, además, que venía con su misión anti-nacional muy específica: aniquilar al pueblo ruso en parte y esclavizar a los sobrevivientes. Y la primera cosa que hicieron los alemanes fue restablecer el sistema de chacras colectivas (cuyos miembros se habían dispersado en todas las direcciones) para explotar al campesinado de manera más eficaz. Así el pueblo ruso se encontró atrapado entre el martillo y el yunque; enfrentado a dos adversarios feroces, era natural que favoreciera al que hablaba su propio idioma. Así fue que nuestro nacionalismo fue obligado a dejarse ensillar por el comunismo. De un solo golpe el comunismo pareció olvidar todos sus slogans y doctrinas, permaneciendo sordo a todas ellas por algunos años; se dejó de lado al Marxismo, en tanto que frases sobre "la gloriosa Rusia" se repetían hasta el hartazgo; llegaron tan lejos que inclusive restauraron la Iglesia . . . pero todo esto sólo duró hasta el final de la guerra. De tal manera que nuestra victoria en esta guerra maléfica sólo sirvió para ajustar la soga alrededor de nuestro cuello.

[15] Varios países y territorios fueron anexados por la U. R. S. S. entre 1939 y 1940. Entre otros, Ucrania Occidental y Bielorusia Occidental (desgajada de Polonia en 1939), Estonia, Latvia, Lituania, Bukovina del Norte y Bessarabia.

Pero existió también un movimiento ruso que buscó un tercer camino: trató de tomar ventaja de esta guerra, pese a lo dificultoso de la empresa, para liberar a Rusia del comunismo. Esos hombres no eran en ningún sentido simpatizantes de Hitler; la integración a su imperio era involuntaria y en sus corazones sólo consideraban aliados a los países de Occidente sin ninguna de las duplicidades que sentían los comunistas. Pero para Occidente, cualquiera que quería liberarse del comunismo durante la guerra era considerado un traidor a la causa occidental. Cada nación en la U.R.S.S. podía ser borrada del mapa sin que al mundo occidental se le moviera un pelo y cualquier cantidad de millones de hombres podían morir en los campos de concentración con tal de que pudieran salir de esta guerra exitosamente y cuanto antes. Así fue que cientos de miles de rusos y cosacos, tártaros y caucásicos, fueron sacrificados; ni siquiera se les permitía rendirse a los americanos, sino que eran reenviados a la Unión Soviética para enfrentarse con los castigos y ejecuciones que allí les esperaban.

Más escandalosa aún fue la manera en que los ingleses y americanos entregaron a las vengativas manos de los comunistas cientos de miles de pacíficos ciudadanos ... *convoyes* de hombres ancianos, mujeres y niños, así como también soldados ordinarios y trabajadores utilizados por los alemanes ... se los entregó contra su voluntad y aún después de ver cómo algunos se suicidaban. Algunas unidades británicas dispararon sobre esta gente que fue objeto de golpes y bayonetas y que "por alguna razón" no querían retornar a su patria. Más increíble aún es el hecho de que ninguno de estos oficiales americanos y británicos no sólo nunca fue castigado u objeto de sanción alguna sino que durante casi treinta años la libre, orgullosa y desencadenada prensa de estos dos países unánimemente y con estudiada inocencia guardó riguroso silencio sobre la traición de sus gobiernos. ¡Durante treinta años no se presentó ni una pluma honesta! ¡Ciertamente que esto es lo más increíble de todo lo que ocurrió! En este único caso la continua tradición occidental de publicidad de pronto falló ... ¿Por qué?

Entonces, parecía más ventajoso comprar a los comunistas con un par de millones de personas algo estúpidas y de este modo conseguir la paz perpetua.

De la misma manera —y sin necesidad real— toda Europa Oriental fue sacrificada a Stalin.

Ahora, treinta y cinco años después, podemos calcular el costo de esta sabiduría: la seguridad entera de Occidente depende exclusivamente de la no avistada fractura Sino-Soviética.

CAPÍTULO VII

UNA SUCESION DE ERRORES

El mezquino y ruinoso error de Occidente durante la Segunda Guerra Mundial se ha repetido desde entonces una y otra vez, siempre con el ferviente deseo de evitar la confrontación con el comunismo. Occidente ha hecho todo lo posible para ignorar los asesinatos en masa y las agresiones de los comunistas. Con gran prontitud perdonó lo de Berlín Este (1953), así como lo de Budapest y Praga. Se apuró a creer en las intenciones pacíficas de Corea del Norte (lo que traerá consecuencias que aún están por verse) y en la nobleza de Vietnam del Norte. Se dejó engañar vergonzosamente cuando lo del acuerdo de Helsinki (por el cual pagó con el reconocimiento perpetuo de todas las ocupaciones comunistas de Europa). Se dejó comprar con el mito de una Cuba progresista (aún Angola, Etiopía y Yemen del Sur no han bastado para desencantar al Senador Mc. Govern) y depositó su fe en la alegada llave de salvación que se ve representada en el Eurocomunismo. Participó solemnemente en las interminables sesiones de la hipócrita Conferencia en Viena sobre el Desarme Europeo. Y después de abril de 1978 trató durante casi dos años de no darse cuenta de la toma de Afganistán. Los historiadores y observadores del futuro se asombrarán ante tanta ceguera y cobardía y no sabrán cómo explicarlo. Sólo el terrorífico genocidio camboyano ha servido de ilustración a los occidentales sobre cuán profundo es el abismo letal (que a nosotros nos resulta familiar por haberlo vivido durante sesenta años), pero aún en este punto, pareciera que la conciencia occidental ya se está endureciendo y dejándose distraer.

Es tiempo ya para que todos los ingenuos soñadores se comiencen a dar cuenta de que el comunismo es uno y el mismo en todo el mundo, que siempre es incompatible con el bien de la Nación, que invariablemente lucha para destruir el organismo nacional en el que vive y se va desarrollando, antes de moverse en otra dirección para destruir a su vez otros organismos adyacentes. No importa cuál sea la entidad de las ilusiones sobre las posibilidades de una distensión, nadie podrá jamás lograr una paz estable con el comunismo que sólo es capaz de una expansión sostenida y voraz. Sea cual fuere el último acto de la farsa que es la *"détente"*, el comunismo continúa su guerra ideológica en la que Occidente siempre aparece como el enemigo. El comunismo no desistirá jamás de sus esfuerzos por apoderarse del mundo, sea a través de una conquista directamente militar, mediante la subversión y el terrorismo o a través de una sutil tarea de socavamiento de la sociedad desde su seno. Italia y Francia aún están libres, pero ya

se han dejado corroer por Partidos Comunistas poderosos. Cualquier ser humano y cualquier sociedad (y especialmente la democracia) trata de esperar lo mejor para sí; es natural, claro. Pero en el caso del comunismo, no hay nada que esperar: no hay reconciliación posible con él, ni con su doctrina. Las únicas alternativas son su triunfo completo en el mundo entero o su total colapso en todas partes. La única salvación posible para Rusia, para China y para el mundo entero es la renuncia total a esta doctrina. De otro modo, el mundo enfrenta su inexorable ruina. La ocupación comunista de Europa Oriental y del este de Asia no terminará nunca; por el contrario, existe el inminente peligro de una invasión en Europa Occidental y en muchas otras partes del mundo. Las posibilidades del comunismo en América Latina y Africa ya han sido claramente demostradas; de hecho, cualquier país que no tome sus precauciones puede caer en sus garras. Existe, desde luego, la posibilidad de que las cosas cambien y que los agresores comunistas fracasen, como otros agresores del pasado. Ellos mismos creen que la hora de su conquista universal ha llegado y, oliendo la victoria, se apresuran inconscientemente . . . hacia su derrota. Pero semejante final en una guerra futura le costaría a la humanidad billones de vidas humanas.

En vista de este peligro mortal, uno podría haber creído que el esfuerzo diplomático americano se dirigiría sobre todo a reducir la amenaza del poder de estos jinetes imperialistas, tratando de asegurar que nunca más tendrían éxito en su tarea de ensillar los sentimientos nacionales de una nación y de drenar la vitalidad de un pueblo. Sin embargo no se ha seguido este camino; en realidad se ha seguido un curso opuesto.

La diplomacia norteamericana presenta un espectáculo de treinta y cinco años de torpezas que dan lástima. Los Estados Unidos, tan recientemente el poder dominante en el mundo, el vencedor en la Segunda Guerra Mundial y el líder de las Naciones Unidas, han visto un continuo y rápido —cuando no una humillante erosión de su poder en las Naciones Unidas y en el mundo— proceso que incluso sus aliados de Europa Occidental han venido a homologar. Ha declinado permanentemente respecto de la U.R.S.S.: las cosas han llegado a un punto tal que los senadores americanos hacen visitas de disculpa a Moscú para asegurar que los debates en el Senado no se entiendan mal en el Kremlin. Todo el peso de la diplomacia americana se ha volcado a tratar de postergar cualquier conflicto, aún al costo de una disminución progresiva de las fuerzas americanas.

La lección que se extrae de la Segunda Guerra Mundial es que sólo circunstancias desesperadas e inmisericordes pueden lograr alguna cooperación entre el comunismo y la nación por él escla-

vizada. Los Estados Unidos no han aprendido esta lección: se ha tratado al Soviet y a los gobiernos de Europa Oriental como los genuinos y legítimos voceros de las aspiraciones de los pueblos que han subyugado, y estos falsos representantes han sido objetos de un trato considerado y respetuoso. Esto viene a ser un repudio —en forma adelantada y perjudicial para los intereses americanos— tácito de cualquier manera de alianza con los pueblos oprimidos, que de este modo son firmemente conducidos hacia las garras del comunismo. Esta política deja a los pueblos ruso y chino en un aislamiento amargo y desesperante ... algo que los rusos probaron en 1941.

En los años cincuenta, un eminente representante de la emigración rusa de post-guerra sometió a la Administración americana un proyecto de coordinación de las fuerzas rusas anti-comunistas. La respuesta fue dada por un funcionario americano de alto rango: "No tenemos necesidad de ninguna clase de Rusia, futura ni pasada". Una respuesta presuntuosa, inconsciente y suicida en lo que se refiere a los intereses americanos. El mundo ha llegado ahora a un punto en el que, de no producirse el renacimiento de una Rusia sana y con conciencia nacional, la propia América no sobreviviría y sería aniquilada en una sangrienta confrontación. Sería ruinoso para América no distinguir en semejante instancia —tanto en la teoría como en la práctica— entre los agresores comunistas y los pueblos de la U.R.S.S., arrastrados de manera tan trágica al conflicto. Sería desastroso combatir contra "los Rusos" en lugar de pelear contra el comunismo y así obligar a una repetición de lo ocurrido en 1941, cuando los Rusos puedan una vez más manotear la libertad y no se encuentren con ninguna mano amiga.

La implementación, día a día, de la actual política exterior americana ha servido para sostener la derrota, perversa y perniciosa, de la conciencia nacional rusa frente a su amo comunista. Y ahora, luego de treinta y cinco años de fracasos, la diplomacia americana ha apostado a otra política igualmente estólida y poco inteligente —a decir verdad, una locura—: utilizar a China como escudo, lo que significa, de hecho, abandonar también a las fuerzas nacionales rusas al yugo comunista que las somete. (En consonancia con esta política se ha incluso llegado a considerar aceptable contribuir con la entrega de Taiwan, a modo de anticipo).

Este acto de traición es un golpe a los sentimientos nacionales, tanto chinos, *como también* rusos. ("Los americanos apoyan abiertamente a nuestros opresores totalitarios y además los equipan en contra nuestra").

Apenas me animo a preguntar dónde deja esto a los principios de la democracia. ¿Dónde está el tan alabado respeto por la

libertad de todas las naciones? Pero aún en términos puramente estratégicos esta política es muy corta de vista: una terrible reconciliación de ambos regímenes comunistas podría ocurrir de la noche a la mañana y en aquella hora podrían unirse en contra de Occidente. Pero . . . pero, incluso sin semejante reconciliación, una China armada por América sería un adversario considerable para la propia América.

El error estratégico de no reconocer que los pueblos oprimidos son aliados naturales de Occidente ha llevado a los gobiernos occidentales a cometer errores irreparables. Durante muchos años podrían haber tenido acceso libre a los pueblos oprimidos mediante las ondas radiales. Pero este medio no se usó nunca, o bien se lo hizo de manera incompetente. Habría sido fácil para América transmitir programas televisivos vía satélite a la Unión Soviética, pero más fácil aún era abandonar el proyecto después de las protestas furiosas de los soviéticos (que saben qué cosas son de temer). Se sobreentiende que este medio habría requerido una apreciación correcta de las necesidades e intereses intelectuales del sufrido pueblo al que fuera dirigido. Y también se sobreentiende que no se necesitaba transmitir los ofensivos avisos comerciales . . . esto hubiera sido una afrenta para los hambrientos televidentes y, bueno, mejor es nada.

La defectuosa información sobre la U.R.S.S. que llega hasta los americanos trae consigo una falta de comunicación mutua, por lo que resulta que a los americanos también les resulta dificultoso entender lo que parecen, vistos desde el otro lado. Un caso que viene muy a cuento es la sección rusa de "*The Voice of America*" (La Voz de América), que parece hacer un gran esfuerzo en repeler al oyente ruso reflexivo para que no entienda a los Estados Unidos, alienar sus simpatías e incluso escandalizarlo y entristecerlo.

Occidente es incapaz de transmitir programas eficaces y equilibrados, precisamente porque la información que llega de la U.R.S.S. se recibe en forma tergiversada y distorsionada. La sección rusa de la Voz de América con su gran "*staff*" y considerable presupuesto, sirve lastimosamente a los intereses americanos y, de hecho, en muchos casos tiene efectos contraproducentes. Aparte de las noticias y los comentarios políticos circunstanciales, horas enteras de la programación diaria están dedicadas a basura y charlatanería inconsecuente que no puede hacer más que irritar a los millones de radioescuchas hambrientos y oprimidos cuya primera necesidad es que se les cuente la verdad acerca de su propia historia. En lugar de transmitírseles esta historia (repitiéndose a menudo para compensar las dificultades técnicas de la recepción), junto con la lectura de los libros cuya posesión

se castiga con prisión en la U.R.S.S., en lugar, digo, de reforzar el espíritu anti-comunista de estos aliados potenciales de los EE. UU., horas enteras del tiempo de radio se llenan con informes frívolos acerca de las actividades entusiastas de los que coleccionan botellas de cerveza y las delicias de un crucero transatlántico (la comida fina, el casino, la discoteca son objeto de una descripción particularmente minuciosa), con detalles biográficos de algún cantante de rock americano, cualquier cantidad de noticias sobre deportes (que los ciudadanos soviéticos no tienen inconveniente en obtener en cualquier otro medio) y jazz que se puede escuchar en cualquier otra radio extranjera. (No parece más feliz tampoco la política de transmitir los relatos de recientes inmigrantes judíos a los EE.UU. que cuentan con lujo de detalles todo lo referente a su nueva vida, su trabajo y cómo son felices aquí. Como en la U.R.S.S. todo el mundo sabe que sólo los judíos tienen derecho a emigrar, estos programas no hacen más que fomentar el antisemitismo reinante.) Está bastante claro que los directores de la Voz de América están constantemente tratando de no airar a los líderes soviéticos. En su celo por servir a la causa de la distensión, sacan de sus programas todo aquello que pudiera irritar a los comunistas en el poder. Existen muchos ejemplos de semejante deferencia servil para con el Comité Central de la C.P. S.U., pero me conformaré con dos ejemplos de mi propia experiencia por la sencilla razón de que me resulta más fácil documentar los casos. Mi declaración concerniente al arresto de Alexander Ginzburg, el 4 de febrero de 1977, consistía en tres párrafos, dos de los cuales fueron censurados por la radio en cuestión, y son estos:

> "Esta represalia afecta a los occidentales mucho más de lo que pudiera pensarse a primera vista. Se trata de un paso más en la despiadada y universal política soviética de asegurar la retaguardia para facilitar las operaciones de ofensiva que se han ido llevando a cabo de manera tan exitosa en los últimos años y que sólo pueden ser intensificadas en el futuro: un asalto sobre la fuerza, espíritu y existencia misma de Occidente."

Mi declaración en la Audiencias sobre Sakharov de 1977 en Roma fue rechazada por la Voz de América a raíz del siguiente párrafo:

> "... (me gustaría) creer que las terroríficas historias oídas en vuestra tribuna fueran a perforar la sordera del bienestar material que no responderá sino a la trompeta del Apocalipsis, pero que desoirá cualquier sonido menor. Es mi deseo que penetren la conciencia de esos individuos miopes que están tan contentos con relajarse en el baño de las venenosas melodías del Eurocomunismo."

Los castos guardianes de la Voz de América no podía permi-

tir que semejantes palabras llegaran a oídos de sus radioescuchas del Este, o, para el caso, de los del Oeste. Pero esto no es lo peor: de a ratos la Voz de América baila al son de la música del régimen comunista y efectivamente resulta indiferenciable de una radio moscovita cualquiera. Un programa reciente a propósito de la enfermedad de Tito anunció que también había "noticias jubilosas" para dar, procedentes de Yugoeslavia: en los días de la enfermedad del líder, ¡miles de ciudadanos se afilian masivamente al Partido! ¿Hay acaso alguna diferencia entre esto y la insultante charlatanería stalinista-leninista que se propala desde los altoparlantes soviéticos a diario? Semejante programa sólo puede hacer que los oyentes soviéticos duden de la salud mental de quienes lo transmiten. Y el programa religioso prácticamente excluye a los servicios de la Iglesia Ortodoxa, que es lo que los oyentes rusos más necesitan, visto que han sido privados de sus iglesias. Durante el escaso tiempo dedicado a la Religión en un todo, se recorta lo referente a la Ortodoxia (como se la persigue en la U.R.S.S.) porque se trata de "una religión nada característica en los EE.UU.". Tal vez sea cierto, pero, ¡por cierto que es característica de Rusia! Y, después de todo, el programa se transmite en ruso, ¿no?

Si se le agrega a todo esto el hecho de que las transmisiones se presentan en un lenguaje difícil de reconocer como ruso (lleno de errores gramaticales garrafales, sintaxis lamentable, mala pronunciación y acentuación incorrecta), se puede concluir razonablemente que se ha hecho un gran esfuerzo para alejar a los oyentes rusos de esta radio.

Estamos ante la utilización inepta del arma más poderosa que poseen los EE.UU. para crear un clima de comprensión mutua (o aún de una alianza) entre América y el oprimido pueblo ruso.

Debe decirse en honor a la verdad que las otras estaciones de radio que transmiten en ruso desde Occidente adolecen de fallas similares. La BBC también muestra una marcada tendencia a no ofender la sensibilidad de los comunistas y una comprensión superficial del pueblo ruso de hoy en día; esto conduce a una verdadera ineptitud para seleccionar lo que es genuinamente importante para sus radioescuchas y muchas valiosas horas de transmisión se ven ocupadas por una charlatanería tan vacua como despreciable.

Capítulo VIII

LO QUE TRATE DE HACER CON MI "CARTA A LOS LIDERES SOVIETICOS"

La masa humana multinacional confinada hoy en día a los

límites de la Unión Soviética enfrenta sólo dos posibilidades: una brutal evolución del imperialismo comunista con la subyugación de muchos países del mundo, o bien una renuncia a la ideología comunista y una conversión al camino de la reconciliación, al amor de la patria y al cuidado del pueblo.

Como ruso no encuentro gran consuelo en la idea de que el comunismo soviético pueda eventualmente sufrir una gran derrota al optar por el primero de los caminos, y que un cierto número de sus jerarcas (aquellos que fracasen en sus intentos de fuga) se vean enfrentados a un tribunal militar en escala similar al de Nüremberg. No hay ningún consuelo en esta idea toda vez que el costo de vidas humanas para este tipo de salida sería muy gravoso para el afligido y engañado pueblo ruso.

¿Pero entonces, cómo hacer viable la segunda alternativa? Resulta extraordinariamente difícil lograr semejante objetivo con fuerzas tan débiles e indigentes, solos, en medio de las condiciones impuestas por la dictadura comunista, especialmente mientras el resto del mundo, en su ceguera, muestra poca simpatía para con nuestros intentos de liberarnos del comunismo y, en el mejor de los casos, se lava las manos en todo el asunto.

Cuando llegué a comprender este problema, decidí hace siete años tomar un curso de acción que estaba dentro de mis limitadas posibilidades: escribí mi *Carta a los Líderes Soviéticos* en la que los llamé a renunciar al delirio comunista y a que se pusieran a administrar el poder en favor de su propio y devastado país [16]. Desde luego, las posibilidades de que dicha carta tuviera éxito eran nulas, pero mi objetivo era el de plantear la cuestión de manera pública y ruidosa. Si no los actuales líderes, quizás alguno de sus sucesores tomara nota de mis proposiciones. En la *Carta* traté de formular una política nacional que podría implementarse sin quitarle poder a los encumbrados gobernantes comunistas. (Ciertamente que no hubiera sido realista esperar que ellos renunciaran a su poder personal). Propuse que descartaran la ideología comunista, por lo menos durante algún tiempo. (Pero, ¡cuán doloroso sería renunciar a semejante arma en tanto y en cuanto es precisamente a la ideología comunista a lo que Occidente cede con tanta presteza!)

En el área de la política exterior, mi proposición anticipaba las siguientes consecuencias: No debíamos "preocuparnos con la suerte que se corría en otros hemisferios", debíamos "renunciar a misiones irrelevantes e imposibles como las de dominación mun-

[16] La *Carta* fue enviada a sus destinatarios en septiembre de 1973. El texto ruso y su traducción al inglés fueron publicados en 1974.

dial", renunciar "a nuestras aspiraciones en el Mediterráneo" y "abandonar la financiación de los revolucionarios sudamericanos". Debía dejarse al Africa en paz; se retirarían las tropas de Europa Oriental (de manera que los regímenes títeres fueran dejados a enfrentarse a sus pueblos sin el apoyo de las divisiones soviéticas); ninguna nación periférica sería obligada a permanecer dentro de los límites de nuestro país; la juventud rusa sería liberada del servicio militar universal y obligatorio. Como escribí entonces: "Los requerimientos del crecimiento interno son incomparablemente más importantes para nosotros, el pueblo, que la necesidad de expansión de poder alguna".

La reacción de los destinatarios de mi proposición no fue demasiado sorprendente: ni se mosquearon. Pero la reacción de la prensa occidental, y en particular americana, simplemente me dejó asombrado. Mi programa fue calificado como conservador, retrógrado, aislacionista, y ¡como una tremenda amenaza para el mundo! Parecería que la conciencia occidental se ha debilitado de tal manera por décadas de capitulaciones que cuando la Unión Soviética, después de apoderarse de la mitad de Europa, se aventura en Asia y Africa, que esto, digo, concita respeto: no debemos hacerlos enojar, debemos tratar de encontrar un lenguaje común con estas fuerzas progresistas. Pero cuando llamé a un inmediato cese de toda agresión, y de toda intención agresiva, cuando propuse que todos los pueblos que así lo quisieran, pudieran segregarse, y que la Unión Soviética debía ocuparse de sus problemas domésticos, esto se interpretó y aún se proclamó ruidosamente como un aislacionismo reaccionario y peligroso.

Pero, por lo menos, uno tendría que poder trazar una distinción entre el aislacionismo del defensor principal del mundo (los Estados Unidos) y el aislacionismo del principal de los agresores del mundo (la Unión Soviética). El retiro del primero ciertamente sería un peligro grande para el mundo y la paz en general, mientras que, en cambio, el retiro del segundo sería muy beneficioso. Si las tropas soviéticas dejaran de seguir invadiendo el escenario mundial (y, hoy en día, también las de Cuba y Viet-Nam, cuando no las de China), si estas tropas, digo, volvieran a su casa, ¿a quién pondrían en peligro? ¿Hay alguien que pueda explicármelo? Al día de hoy sigo sin entenderlo.

Por lo demás nunca propuse ninguna suerte de aislacionismo total (que incluyera lo cultural y lo económico, por ejemplo), ni llamé a Rusia a segregarse como si no hubiera nadie más en el globo. A mi nación —un organismo gravemente enfermo después de sesenta años de comunismo y sesenta millones de víctimas (sin contar las víctimas de guerra)— le ofrecí el único consejo que podía ofrecérsele a alguien de tal manera postrado: dejen de

utilizar la valiosa fuerza que les queda en pelear contra pueblos sanos; concéntrense en vuestro propio restablecimiento guardando cada gramo de energía para este propósito. "Que encontremos fuerza, sensatez y coraje para poner orden en nuestra propia casa antes de ocuparnos de los problemas del resto del planeta"; "la salud física y espiritual del pueblo debe ser el objetivo". Imaginaba un ascenso desde el abismo material y moral en que se encuentra el pueblo hoy en día. Debía preservarse a los chicos del bombardeo ideológico, las mujeres debían ser protegidas de los trabajos físicos excesivos, los hombres salvados del alcohol, y la naturaleza protegida del veneno; debía restaurarse la crianza familiar de los hijos; los colegios debían mejorarse y salvarse la misma lengua rusa antes de que fuera destruida por el sistema comunista. Para lograr todo esto, se necesitarían unos 150 a 200 años de paz exterior y paciente concentración sobre los problemas internos. ¿A quién podría poner en peligro semejante proyecto?

Pero esta carta fue genuinamente dirigida a gobernantes muy reales que poseen un poder inconmensurable, y estaba claro que lo más que podía esperarse eran algunas concesiones de su parte, ciertamente que no una capitulación: ni elecciones generales libres ni un cambio completo (o aún parcial) de los líderes podía razonablemente esperarse. Lo máximo que pedía era un renunciamiento de la ideología comunista y algunas de sus consecuencias más crueles, como para dejarle un poco de espacio al espíritu nacional, puesto que a lo largo de la historia sólo los individuos con conciencia nacional han podido contribuir con ideas constructivas a la sociedad. Y el único camino que aleja del precipicio helado del totalitarismo que se me ocurría era la suave y gradual reforma a través de un sistema autoritario. (Si un pueblo sin preparación fuera a saltar el abismo hacia la democracia sería aplastado y reducido a una anárquica pulpa). Este "autoritarismo" mío también me valió caer bajo el fuego de la prensa occidental.

Pero en la *Carta* califiqué entonces este concepto: "un orden autoritario fundado en el amor de uno por su congénere"; "un autoritarismo con una base firme en leyes que reflejen la voluntad de la gente"; "un sistema pacífico y estable" que no "degenere en arbitrariedad y tiranía"; una renuncia "de una vez para siempre a la violencia psiquiátrica y a los juicios secretos y a esa trampa brutal e inmoral que son los campos de concentración"; la tolerancia para todas las religiones; "un arte y literatura libres y la publicación de libros sin censura". Dudo que persona alguna pueda ofrecer medidas transitorias mejores que estas para cuando emerjamos de la prisión.

En cuanto concierne a la cuestión teorética acerca de si Rusia

debería elegir o rechazar el autoritarismo en el futuro, no tengo opinión definitiva y no he formulado ninguna sobre el particular. Mi crítica de ciertos aspectos de la democracia es muy conocida. No creo que la voluntad del pueblo inglés fue implementada cuando durante años Gran Bretaña fue debilitada por un gobierno Laborista . . . elegido por sólo el 40 % de los votantes. Ni creo que fuera servida la voluntad del pueblo alemán cuando el bloque izquierdista tenía la mayoría de un escaño en el Bundestag. Ni creo que se sirve a una Nación en la que la mitad del electorado se encuentra tan desilusionado que permanece lejos de las urnas. No puedo contar entre las virtudes de la democracia su impotencia respecto de pequeños grupos de terroristas, su inhabilidad para impedir el crecimiento del crimen organizado, o de controlar las ganancias ilimitadas a expensas de la moral pública. Y quisiera dejar constancia de que el terrorífico fenómeno del totalitarismo que ha nacido en nuestro mundo tal vez en cuatro oportunidades, no brotó de sistemas autoritarios sino que en cada caso lo hizo de una débil democracia: la creada por la Revolución de Febrero en Rusia, las Repúblicas de Weimar y la Italiana, y la de Chiang Kai Sek en China. La mayor parte de los gobiernos en la historia de la humanidad han sido autoritarios, pero tienen todavía que dar a luz a un régimen totalitario.

Nunca traté de analizar toda esta cuestión en términos teóricos ni intento hacerlo ahora, pues no soy ni un estudioso de la Ciencia Política ni un político. Soy simplemente un artista desolado por los tan dolorosamente claros acontecimientos y por la crisis de nuestro tiempo. Y en cualquier caso el problema no puede ser, me parece, resuelto en ningún debate periodístico o consejo apresurado, aun cuando fuera reforzado por la contribución de académicos en la materia. La respuesta únicamente puede surgir de un desarrollo orgánico de la experiencia nacional acumulada, y debe ser libre de toda coerción.

Aquí quisiera yo, una vez más, solicitar respetuosamente a los académicos que siempre le han asignado varias facetas y matices únicos e irrepetibles a los desarrollos culturales de las más pequeñas naciones de Africa o Asia, igual consideración para el pueblo ruso. Querría solicitar igual trata para el pueblo ruso, y que no se nos dicte lo que tenemos que hacer, así como no se lo hace con Africa. El pueblo ruso tiene una historia de 1.100 años . . . más larga que la de muchos de sus impacientes tutores. A lo largo de este largo período los rusos han creado un gran depósito de conceptos sociales tradicionales que no debieran ser descartados despreciativamente por los observadores foráneos. He aquí algunos

ejemplos. La concepción rusa tradicional de justicia (*pravda*)[17] era entendida como justicia en su sentido último. Era un concepto más bien ontológico que jurídico, algo dado por Dios. La idea social era la de vivir justamente (*pravedno*), esto es, de vivir en un plano moral mucho más elevado del que concebiblemente pudiera exigir sistema legal alguno. (Esto significa que, por supuesto, no todos viven a la altura de semejantes preceptos, pero el ideal era universalmente aceptado). Varios proverbios rusos reflejan tales afanes:

> El mundo entero pesa menos que una palabra justa (*odno slovo pravdy*).
>
> El Señor vive en la justicia (*v pravde*), no en la fuerza.
>
> Si todos los hombres vivieran justamente (*po pravde*), no sería necesaria ley ninguna.

De acuerdo a otro concepto tradicional ruso, la verdad no puede ser determinada mediante el voto, desde que la mayoría no necesariamente tiene mayor visión de la verdad (y lo que sabemos acerca de la psicología de masas sugiere que muy frecuentemente sucede al revés). Cuando los representantes de la nación entera se reunían para decisiones importantes (las así llamadas Asambleas de la Tierra), no había votación alguna. Se buscaba la verdad mediante un largo proceso de mutua persuasión, y se la determinaba cuando finalmente se lograba un acuerdo general. Si bien la decisión de la Asamblea no era legalmente compulsiva para el Zar, moralmente era incontestable. Desde esta perspectiva, la creación de *partidos*, esto es, de segmentos o partes que pelean por *intereses parciales* a expensas de los otros segmentos del pueblo, parece un absurdo. (En verdad es esto indigno de la humanidad, por lo menos lo que potencialmente se le puede pedir a la humanidad).

No es por virtud de ningún accidente que el poderoso régimen ante el que tiembla el mundo (incluyendo los líderes de los países libres de Occidente, sus legisladores y periodistas) no ha hecho ningún esfuerzo mayor que el desplegado para erradicar a lo largo de sesenta feroces años todo vestigio de Cristiandad . . . la cosmovisión del país subyugado. ¡Y sin embargo se ha demostrado que han sido incapaces de destruirlo!

Y en este mismo instante, los últimos informantes se apresuran a persuadir a Occidente que este Cristianismo siempre vivo es en realidad el peligro más grande.

[17] En ruso moderno esta palabra significa "verdad". En Rusia medieval, el término significaba "justicia", "derecho", así como también "ley" en sentido lato. El primer código de leyes ruso (s. XI) se llamó *Pravda Russkaya*.

CAPÍTULO IX

ALGUNAS PALABRAS DE EXPLICACION

Cualquier declaración pública con implicancias sociales o políticas despierta siempre muchos comentarios, muchos de los cuales son sobrios y escrupulosos; pero las reacciones distorsionadas son invariablemente las más oídas, consiguen siempre la primera plana de los medios (histéricamente formuladas) y tratan de imprimirse en la memoria, no sin ocasionales éxitos. Mi estilo de vida, mis hábitos de trabajo y principios de conducta usualmente me impiden ocuparme de responder a toda esa cacofonía. Pero ahora que me he ocupado de algunos temas de cierta trascendencia, querría comentar brevemente algunas de estas distorsiones.

A propósito de mi *Carta a los Líderes Soviéticos* y en otras oportunidades desde entonces, se me ha acusado repetidamente de abogar en favor de un estado teocrático, un sistema en el que el gobierno estaría bajo el control directo de los líderes religiosos. Esta es una interpretación flagrantemente errónea; jamás he dicho ni escrito cosa semejante. La actividad diaria de gobernar no pertenece en ningún sentido a la esfera de la religión. Lo que sí creo es que el estado no debiera perseguir a la religión y que, lo que es más, la religión debiera contribuir apropiadamente a la vida espiritual de la nación. Semejante estado de cosas se verifica en Polonia e Israel y nadie lo condena; no puedo entender por qué la misma cosa tiene que ser prohibida en Rusia . . . una tierra que ha llevado su fe durante diez siglos y que se ha ganado ese derecho mediante sesenta años de sufrimiento y el derramarse de sangre de millones de laicos y decenas de miles de clérigos.

Al mismo tiempo se me acusó de propiciar alguna forma de "vuelta hacia atrás"; uno debe creer que un hombre es un tonto para atribuirle el deseo de moverse contra el decurso del tiempo. Se alegó que yo estoy pidiéndole a la futura Rusia una "renuncia a la tecnología moderna". Otro invento: en realidad yo había llamado al logro de una tecnología "altamente desarrollada", bien que "en una escala pequeña y no gigantesca".

El camino que propongo fue debidamente formulado en la conclusión de mi discurso de Harvard y puedo repetirlo aquí mismo: no hay ningún otro camino que el de salir hacia *arriba*. Creo que el siglo XX en su pródigo materialismo nos ha mantenido demasiado tiempo en un estado sub-humano . . . a algunos mediante la superabundancia y a otros mediante el hambre.

El discurso de Harvard me trajo una catarata de respuestas y ecos favorables por parte del público americano en general (algunos de los cuales encontraron el camino hasta los diarios). Por

esa razón no me perturbó la explosión de reproches que me llovió desde una prensa encolerizada. No esperaba que fuera tan poco receptiva a la crítica: se me llamó fanático, un hombre poseído, una mente esquizofrénica, un cínico, un beligerante resentido; inclusive se me dijo que debía, simplemente, "abandonar el país" (una manera muy fina de aplicar el principio de la libertad de opinión, pero que resultaría difícil de distinguir de la práctica soviética). Hubo preguntas indignadas sobre cómo me atrevía a utilizar la frase "nuestro país" en referencia al que me había desterrado. (El punto es, desde luego, que me había deportado el gobierno comunista y no Rusia). Richard Piepes trajo a colación "la libertad de opinión que tanto irrita al Sr. Solzhenitsyn". En realidad, se había dicho de manera sencilla y asequible a cualquiera que no tenía en mente la libertad de opinión sino solamente el abuso irresponsable e inmoral de esta libertad.

Pero la acusación más difundida fue que yo había "llamado a las puertas de Occidente" para liberar a nuestro pueblo del comunismo. Esto no podría sostenerse seriamente por ninguna persona que hubiere hecho un esfuerzo de concentración al leer y tratar de comprender el texto de mi discurso. Jamás hice apelación semejante, ni en Harvard ni en ningún otro lugar. En verdad, nunca solicité la ayuda a un solo gobierno o parlamento occidental. Siempre he sostenido que nosotros *nos* liberaríamos, que es *nuestra* tarea, por difícil que sea. Al mundo occidental no he solicitado mas que una sola cosa a la par de ofrecer un solo consejo. Primero, la solicitud: por favor, no nos fuercen hacia las garras de la dictadura, no traicionen a millones de nuestros compatriotas como lo hicieron en 1945, y no utilicéis vuestros recursos tecnológicos para fortalecer aún más a nuestros opresores. Y el consejo: tened cuidado, no sea que vuestra retirada os lleve a un precipicio del cual no podréis salir.

Después del discurso de Harvard algunos periodistas me preguntaron con fingido asombro cómo podía yo defender "el derecho a no saber". Como una regla, recortaban la cita omitiendo "para que sus almas divinas no sean intoxicadas con charlatanerías, boberías y vanidades". Mi respuesta se encuentra debidamente formulada en ese pasaje omitido. Me apuntaban con tono de reprimenda que este Solzhenitsyn es el mismo que cuando estaba en la U.R.S.S. luchaba por el derecho a *saber*. Sí, en verdad que luché por el derecho a que el mundo supiera . . . lo del Archipiélago Gulag, lo de la resistencia popular al comunismo, los millones de muertos, la hambruna de 1933 y la traición de 1945. Pero a nosotros, los que vivimos todos esos años luctuosos . . . se nos hace cuesta arriba cuando oímos a la prensa ofrecernos detalles sobre la operación de un testículo sufrida por un ex Primer Ministro

Británico, el tipo de frazada que usa Jacqueline Kennedy o la bebida favorita de alguna estrella del rock.

Un malentendido más serio surgió a propósito de un párrafo en el que dije que la mortífera presión en la vida diaria en el Este ha desarrollado una mayor profundidad de carácter de los que así viven, en comparación con la ordenada vida en Occidente. Algunos comentaristas despistados interpretaron esto como un elogio de los virtudes del comunismo y una afirmación de la superioridad espiritual del sistema soviético. Por supuesto que no quería decir cosa semejante. No hay verdad más antigua que la que asevera que la fortaleza de carácter proviene del sufrimiento y la adversidad. Oprimidos como están por una constante pobreza, resulta inevitable que mucha gente se encuentre aplastada, degradada, pervertida o deshumanizada. Pero el mal que se derrama abiertamente sobre los hombres corrompe de manera menos insidiosa que la variante seductora y furtiva de ese mismo mal. Una opresión directa puede dar lugar también a un proceso contrario . . . un proceso de ascenso espiritual y aun de vuelo a las alturas. Las caras rusas raramente tienen una sonrisa de circunstancia, pero somos más generosos en la ayuda y soporte mutuo. Todo esto se hace de manera voluntaria e informal, y tales sacrificios no son deducibles impositivamente . . . en verdad que no existe siquiera semejante sistema en nuestro país. Asumir riesgos en beneficio de otros es parte del clima moral en que vivimos, y he tenido la oportunidad de ver en más de una oportunidad el modo en que gente de Occidente se transforma después de vivir y trabajar durante un largo período en condiciones soviéticas. Se dijo por allí que un lector americano le había ofrecido cien dólares a sus hijas a cambio de que leyeran el segundo volumen del *Archipiélago Gulag* . . . y que las chicas se negaron. En nuestro país, por el contrario, la gente lo lee aún arriesgando la prisión. O compárese a dos jóvenes: uno, un cobarde terrorista que en Europa Occidental se dedica a arrojar bombas contra ciudadanos pacíficos y un gobierno democrático y, de otra parte, un joven disidente en Europa Oriental que da un paso adelante y se enfrenta al dragón comunista, con las manos vacías. Compárese también a los jóvenes americanos ansiosos de evitar el reclutamiento con los jóvenes soldados soviéticos que se negaron a disparar sobre los insurgentes —en Berlín, Budapest o Afganistán— y que eran sumariamente ejecutados (¡cómo ellos mismos sabían que debía ocurrir!).

No imagino salvación posible para la humanidad fuera del ejercicio universal de la autolimitación de los individuos y los pueblos. Ese es el espíritu del que está imbuido el renacimiento religioso y nacional actualmente en curso en Rusia. Es algo que formulé como mi creencia fundamental en un ensayo titulado

"Arrepentimiento y Auto-limitación en la Vida de las Naciones", publicado hace cinco años en América [18]. Por alguna razón mis oponentes evitan su mención y su cita.

No hace mucho, *The New York Review of Books* apareció con un titular prominente y ominoso: "Los peligros del nacionalismo de Solzhenitsyn". Pero ni la revista ni sus informantes tuvieron la lucidez de indicar en el ensayo así publicitado en qué consistían exactamente esos peligros. Pues bien, les ayudaré con algunas citas de mis escritos publicados.

De mi *Carta a los Líderes Soviéticos*:

"Le deseo el bien a todos los pueblos, y cuanto más cercanos y dependientes de nosotros, más ferviente es mi deseo" (pág. 7).

"Uno simpatiza terriblemente con el Chino del común también, porque ellos serán las víctimas más inocentes de la guerra" (pág. 16).

De mi ensayo *"Arrepentimiento y Auto-limitación"*:

"Tendremos que encontrar dentro nuestro la resolución... para reconocer nuestros pecados *externos*, aquellos cometidos contra otros pueblos" (pág. 128).

"Con respecto a todos los pueblos dentro y fuera de nuestras fronteras que han sido forzados dentro de nuestra órbita, sólo podremos purgar nuestra culpa dándoles una genuina libertad para que decidan su futuro por ellos mismos" (pág. 135).

"Así como es imposible construir una buena sociedad cuando la relación entre la gente es mala, nunca habrá un mundo bueno mientras haya naciones en malos términos entre sí que secretamente abrigan el deseo de la venganza... Entre los Estados la regla moral que rige para los individuos también se adoptará... no hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a ti" (págs. 134-137).

Así que allí tienen el peligro del nacionalismo de Solzhenitsyn. Esta es la amenaza de un resurgimiento religioso y nacional de Rusia.

Capítulo X

A UN PASO DEL PRECIPICIO

Hoy Afganistán, ayer Checoeslovaquia y Angola, mañana alguna nueva invasión soviética ... sin embargo, aún después de todo esto, ¡qué bueno sería seguir creyendo en la distensión! ¿Se podrá creer que todo terminó? "Pero acaso, ¡los líderes soviéticos no la han repudiado! Brezhnev fue muy claro sobre el particular:

[18] Incluido en *From under the Rubble*, Boston-Toronto, Little, Brown, 1975.

estaba en *Pravda* (!)" (Así Marshal Shulman y otros expertos de parecer semejante).

Sí, en efecto, los líderes soviéticos están muy dispuestos a continuar con la *détente*, ¿por qué no iban a estarlo? Esta es la misma distensión en la que Occidente se solazaba tan contento mientras se exterminaba a millones de personas en las selvas de Camboya. La misma distensión que tanto alegraba los corazones occidentales mientras mil hombres, incluyendo niños de doce años, eran ejecutados en un pueblo afgano. (¡Y ciertamente que no se trataba de un caso único!). Nosotros los rusos inmediatamente reconocemos un episodio de estos. ¡Es la manera soviética de hacer las cosas! ¡Esa es la manera en que nos masacraron a nosotros también a partir de 1918!

La distensión continuará sosteniendo al comunismo soviético en su marcha veloz: para aplastar el último amago de disidencia en la Unión Soviética y para comprar el equipo electrónico que resulte necesario.

Occidente simplemente no quiere creer que ha llegado el tiempo de hacer sacrificios: simplemente no está preparado para sacrificios. Hombres que continúan comerciando inclusive hasta los primeros disparos son incapaces de sacrificar aún sus beneficios comerciales: no tienen la lucidez de darse cuenta que sus hijos no se beneficiarán jamás con sus rentas, que las ilusorias ganancias de hoy volverán mañana en forma de devastación. Los aliados occidentales maniobran para ver quién sacrifica lo menos posible. Detrás de esto yace el secreto dios de la opulencia, ahora proclamado como el objetivo de la vida, reemplazando las altas miras y cosmovisión que ha perdido Occidente.

Jamás se detendrá al comunismo mediante negociaciones o maquinaciones de distensión. Sólo se lo puede detener a la fuerza desde afuera o por su desintegración interior. La suave y fácil pendiente de la larga retirada occidental no podrá continuar indefinidamente, y está llegando a su final; tal vez no se ha llegado aún al precipicio, pero ya no está a más de un paso. Como no se defendió jamás a las fronteras lejanas habrá que defender las más cercanas. Hoy el mundo occidental enfrenta un peligro mucho mayor que el que se cernía en 1939.

Sería desastroso para el mundo si América fuera a mirar al liderazgo de Peking como un aliado mientras continúa considerando al pueblo ruso como un enemigo igual al comunismo: haciendo eso llevaría a estas dos grandes naciones al piélago comunista, para después arrojarse a su turno en él. Privaría así a estos dos grandes pueblos de la última esperanza de una liberación. Los incansables detractores de Rusia y de todo lo ruso se

están olvidando de controlar sus relojes: todos los errores de América y sus falsas concepciones acerca de Rusia pueden haber sido puramente académicos en el pasado: pero ya no en el mundo veloz de hoy en día. En la víspera de la batalla global entre el comunismo mundial y el resto de la humanidad, uno querría que por lo menos Occidente pudiera distinguir entre los enemigos de la humanidad y los que son sus amigos, y que buscara aliarse con sus amigos y no con sus enemigos. Se ha cedido tanto, se ha rendido, negociado tanto que hoy en día aún un mundo occidental completamente unido ya no puede prevalecer excepto mediante la alianza con los pueblos cautivos del mundo comunista.

Vermont, febrero de 1980

ALEKSANDR SOLZHENITSYN

Traducción: Sebastián Randle

REVISTAS RECIBIDAS

ROMA AETERNA, Nos. 98 y 99, Buenos Aires, 1987.

STROMATA, Nº 3/4 Julio-Diciembre de 1986 y Nº 1/2 Enero-Junio de 1987, Editada por las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador. AG ISSN 0049-2353.

PAIDEIA CRISTIANA, Nos. 4 y 5, Ed. Profesorado Salesiano San Juan Bosco, Rosario, Rep. Argentina, 1986 y 1987.

L'HOMME NOUVEAU, Nos. 912 a 925, Paris, Francia. ISSN 0018-4322.

LECTURES FRANÇAISES, Nos. 359, 360 y 361, Mars, Avril y Mai 1987, Bordeaux. ISSN 0024-0133.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO, Vol. 49, 1986, Ed. Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada, España.

SOCIÉTÉ AUGUSTIN BARRUEL, Sommaire Nº 15, Ed. Centre d'Etudes et Recherches sur la Penetration et le Developpement de la Revolution dans le Cristianisme, Lyon, 1987.

AICA, Doc. 175, *Una consideración ética de la deuda internacional,* Pontificia Comisión "Iustitia et Pax", 1987.

AICA, Doc. 176, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación,* Congregación para la Doctrina de la Fe, 1987.

AICA, Doc. 177, *Iglesia en la Argentina, ¡levántate!,* LIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, 1987.

LECTURE ET TRADITION, Nº 122, *Sa Sainteté Pie XII,* Nov.-Dec. 1987, Chiré-en-Montreuil, Vouillé.

LECTURE ET TRADITION, Nº 123, *Philippe Petain,* Maréchal de France, Janvier-Février 1987, Chiré-en-Montreuil, Vouillé.

FECUNDACION ARTIFICIAL HOMOLOGA

El tema a que vamos a referirnos está precisado en el epígrafe. Se trata de obtener la fusión de los gametos, de personas unidas en legítimo matrimonio, de manera distinta de la natural, por no serles posible a los cónyuges la natural unión sexual. Con ello el comúnmente llamado impedimento de "impotencia" (distinto de esterilidad) para tener descendencia, quedaría remediado.

Los progresos técnicos a favor de ese propósito han llegado, según los expertos, a una perfección calificable de sorprendente por su eficacia y, digamos, corrección. Nada, claro está, de aberrantes manipulaciones. Y de arriesgarse a fecundación de múltiples óvulos, con lo que alguno resulte seguro y duradero, exponiendo a otros ya también fecundados —seres humanos— a perecer por aborto, no pretendido como fin aunque sí como medio para seguridad de algún caso en medio de las fortuitas posibilidades de la pluralidad. Todo ello singularmente eliminado en el caso artificial más similar al de la unión natural [1].

El fin pretendido bien pudiera llamarse el ideal matrimonial, la descendencia. Las satisfacciones sensoriales que se susciten, ilícitas fuera del legítimo matrimonio, todas son honestas en la unión de los esposos. Lo unitivo del amor, en su componente corporal, es verdad que falta como constitutivo del proceso humano de la inseminación hacia la fecundación; pero, al menos en el caso de tener

[1] Es bien sabido que ese ideal no se ha logrado. Esto, sin embargo, no excluya que pueda lograrse. Los progresos de la técnica reservan sorpresas insospechables. Podría, según eso, considerarse como hipótesis para el futuro. Ello, en todo caso, en nada afecta al juicio que haya de darse de la "fecundación artificial homologa" según su propia naturaleza. Esta, en lo relativo a la legitimidad y la licitud, no depende de circunstancias técnicas variables, con lo que unas ilícitas pudieran, por el mismo progreso técnico, sustituirse por otras lícitas. El dictamen sobre el hecho ha de ser por lo que éste es. Este evidente criterio es de la mayor importancia, como es obvio, para apreciar lo que sobre la aludida fecundación bajo el aspecto moral haya formulado el "Magisterio" al que corresponde hacerlo.

lugar "in vivo", ¿no podría aceptarse esa circunstancial excepción, precisamente para suplir un simple defecto anatómico o fisiológico del organismo, en orden a lograr lo más elevado y primordial a lo que, según la naturaleza, tiende la característica unión personal de los esposos? Sin duda que el punto merece reflexión. Y qué éxito del progreso técnico humano el compensar defectos orgánicos contribuyendo así a satisfacer la aspiración más noble y generosa humanamente de los esposos, tener hijos.

Lo valioso de estos aspectos de la realidad generativa humana es patente y no lo es menos, por lo mismo, lo razonable de tenerlos bien en cuenta para apreciar cuál habrá de ser en el proceso requerido para esa generación la "conducta humana". Porque en ésta, como es claro aun por sólo lo apuntado, está la clave de todo. La "naturaleza" —órganos, espontáneas tendencias, satisfacciones, resultados— está como proclamando con su mudo lenguaje y aun exigiendo cómo las cosas han de ser. Pero eso no lo es todo en la "naturaleza humana", en el íntegro ser humano.

La "naturaleza" del viviente vegetal también manifiesta su capacidad y tendencia generadora, y así la advierte el inteligente naturalista, siendo el vegetal absolutamente ignorante e inconsciente de ello. Con desplegar sus energías, en proceso cuasi-automático, según las estimulaciones recibidas y su actual condicionamiento biológico, todo está hecho. Muy diverso en el animal, en el que lo instintivo, con todo lo sensorial especialmente de placer y dolor, agrado y desagrado, apetencia y repulsa, necesidad y satisfacción, es de influjo decisivo para el cumplimiento de las funciones de ejecución, constitutivas unas de lo requerido para la generación como otras, p. ej., para la alimentación. Diferencia y superioridad notabilísima con lo vegetal —diferencia "cualitativa", según la terminología al día—; pero máxima analogía en ambos casos la de que la respectiva "naturaleza" con sus determinismos basta para cumplirlo todo. Fracasar o producir el resultado natural en plenitud, todo le es dado según las varias estimulaciones y los internos determinantes, vegetativos en un caso, psicofisiológicos en el otro. Total diferencia entre esto y lo humano.

EL ACTUAR PERSONAL

En todo actuar humano la persona decide. Todo lo "natural" y espontáneo, bien incluido lo instintivo siempre que es el caso, interviene y aun con intenso influjo estimula o se hace sentir como sofrenada hacia la inhibición. Pero en el actuar humano nada de eso es determinante. En medio de esa agitada situación, siempre que la conducta es humana es la persona quien con su capacidad

de actuar libremente decide, elige. Y así el ser humano es responsable de su conducta, árbitro del futuro que con ella se labre. En lo humano que nos ocupa el realce de todo esto bien puede llamarse excepcional. Todo ha de ser compartido con el consorte de toda la vida, y con proyección entrañable para los descendientes. La "naturaleza", que a nivel de vivientes infrahumanos podría compararse con artefactos de prodigiosa automación con todo predeterminado para bien del propio agente, en el ser personal tiene un carácter absolutamente diverso. Todo, en cuanto humano, ha de ser gobernado por la responsable decisión de la persona, no en servidumbre a lo que es suyo sino en digna superioridad; todo para bien de las partes y de la totalidad, en la integridad jerárquicamente estructurada del ser personal. En los niveles inferiores cada individuo viviente actúa tendiendo irresistiblemente a lo que, en cada caso, sea bien (en un grado o en otro, según los determinismos influyentes). Es la fuerza de las "leyes de la naturaleza". En el ser personal el influjo tendencial de su naturaleza hacia su propio bien no ha de anular la prerrogativa de libre autodecisión. No es ley "de la naturaleza", "ley física", la que ha de regular su obrar humano. Pero éste tampoco habrá de ser anárquico. El libre y autónomo querer y obrar no transforma el mal en bien, el veneno sabroso en nutritivo alimento. El ser personal tendrá pues su ley, que sin violentar su autonomía, le conduzca eficazmente, obligándole, a la obtención de su propio bien personal, integral. Su ley es la "Ley moral natural": para su bien "natural", según su íntegra naturaleza personal humana; ley cumplida por el hombre en el digno ejercicio de su actuar libre. Con esto la función del agente experimenta una especie de inversión total respecto de la propia de los casos inferiores. En éstos lo era todo el simple ejecutar, caso vegetal, o sentir y ejecutar sin más, en el animal. Programación y condicionamientos del viviente operante, para ajustarse en cada caso según las circunstancias a su ley "natural" de ejecución, estaba todo prefijado.

A la conducta personal de ejecución ha de precederla y regularla, al advertir todo lo que puede hacer con las tendencias bien experimentadas en pro o en contra de hacerlo, el conocimiento de qué es lo que debe o lo que no debe hacer; además de, en innumerables casos, las varias opciones posibles, por respetar todas en su diversidad el bien personal integral. En este superior nivel de vida racional es lo primordial, precisamente para el propio bien del actuante y de todos los con él relacionados en su conducta personal, conocer la Ley, lo dispuesto por el Legislador, autor y soberano del orden natural personal, humano en nuestro caso, por tratarse de la conducta y previa decisión para el adecuado bien de esa naturaleza en lo fundamental de ella.

La trascendencia de lo matrimonial para lo personal humano, desde el más reducido ámbito individual hasta los amplísimos nacional y mundial mediante siempre el de ambos cónyuges y el del entrañable grupo familiar con descendientes y allegados, no requiere ponderación. Los consortes en el matrimonio son el germen de la humanidad, desde lo vital fisiológico. Lo dispuesto sobre ellos por el Legislador-Creador del orden natural humano es de conocimiento y cumplimiento indispensable para el bien humano, el mundial como el del individuo. ¿Cómo conocerlo?

Por la observación y reflexión sobre los hechos de experiencia descubre la inteligencia, el ser humano valiéndose de ella, las "leyes naturales" de toda índole, desde las subatómicas hasta las astronómicas en lo infravital y, análogamente las biológicas en el portentoso universo de los vivientes "naturales". Con la observación y la reflexión sobre lo humano personal descubrirá el hombre la "Ley Natural Moral" que, como a hombre, ha de regir todo lo suyo humano-personal, cuanto haya de regularse por su libre decisión para el integral bien suyo y de los demás. Y bien puede decirse que, ciñéndonos a nuestro tema, no es poco ni ligero lo que con observación y reflexión puede la sola razón alcanzar a conocer. Del remoto paganismo clásico, en la Grecia de hace más de dos milenios, el "Corpus Hipocraticum" (atribuido al "Padre de la Medicina, de los siglos V-IV a. C.) contiene como parte capital, de influjo a través de los tiempos, los opúsculos de normas éticas en la profesión médica, entre las que valga citar, en estilo del clásico "juramento": ni aunque me lo pidan daré lo que impida la fecundidad.

Criterio sin duda admirable el ahí consignado. Sin embargo, que no siempre y como él otros, aparecerá sin más como norma con fuerza de "ley" a que ajustar, a costa aun de arduos sacrificios, la conducta moral. La multiplicidad de aspectos, a veces aun duramente contrapuestos, normales en lo conyugal generativo humano con tan viva repercusión en la humana "sensibilidad", desde la digna sensorial inferior hasta la más delicada y generosa superior, difícilmente podrán ser apreciados con discernimiento tan objetivo e imparcial que garantice la formulación de una norma universal y obligatoria. Hoy, no ya el permisivismo propugnado desenfrenadamente, sino el que habría de ser "pluralismo" sereno y justificado, harían pensar que, a veinticinco siglos de progreso humano desde los días de la ética hipocrática, la seguridad apreciativa sobre lo preceptuado éticamente respecto a lo conyugal humano es imposible.

Por fortuna es bien sabido que no es así. Y son precisamente técnicos eminentes en la especialidad los que, juntamente centrados en lo "natural", psicofisiológico en este caso, y abiertos a lo

humano integral, acuden a recibir superiores luces de quien las puede dar. La presencia de sabios genetistas como miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, católicos unos y otros no, interesados en conocer la doctrina del Magisterio de la Iglesia sobre el aspecto moral de su respectiva especialidad, es indiscutible confirmación científica de lo que, para mejor conocimiento de la ley moral natural, nos enseñan la revelación israelita y la cristiana. Consultemos, pues, al Magisterio.

MAGISTERIO PONTIFICIO: ANTECEDENTES

Y, ante todo, el Magisterio de la Iglesia en su carácter más autorizado, por enseñanza personal del Sumo Pontífice, ¿ha dictaminado algo sobre el punto concreto que nos interesa —fecundación, o inseminación, artificial homóloga—, o se ha referido, al menos a él?

Notemos, ante todo, que la pregunta no es superflua. Precisamente en reciente publicación sobre el tema, con detallada mención de documentos doctrinales pontificios de un período de más de treinta años (1951-1983) referidos más o menos al tema, se informa al lector, sin duda resumiendo el contenido de los textos cuyo título y fecha se indica en notas, en los siguientes términos: "Con respecto al tema específico de la fertilización *in vitro*, no existe aún un pronunciamiento del Magisterio Pontificio, sino sólo declaraciones sobre diferentes aspectos de esta técnica, de conferencias episcopales" (se mencionan cuatro).

Con esto, nuestro planteamiento de acudir al Magisterio quedaría, ahora, fuera de lugar. La consulta, no ya sobre lo fundamental sino tan sólo sobre "Diferentes aspectos de la técnica" respectiva, habría de hacerse, bajo el aspecto moral que nos interesa, a los doctos en esa especialidad teológica, cuidando también de informarse respetuosamente, según las circunstancias, sobre el criterio de las diversas corporaciones episcopales. Hay, sin embargo, que añadir que en la misma aludida publicación, siquiera sea por vía indirecta o secundaria (de solución de objeciones), se hace mención expresa de un dictamen personal de Pío XII y, si bien se acota que la cuestión "tal vez sea la más antiguamente discutida por el Magisterio de la Iglesia", puede tener el interés, para el tema, de que esa enseñanza pontificia está dirigida precisamente a especialistas reunidos en el "II Congreso Mundial de la Fertilidad y la Esterilidad", por cierto trasladados de Nápoles, sede del congreso, a Roma para escuchar la enseñanza del Papa.

Para nuestro caso es indispensable la consulta al texto del discurso. A lo que habremos de añadir la sorpresa de que no sólo

la magnífica pieza doctrinal se centra en el núcleo del tema sino que, sin duda para perfecta información de los doctos de la "Asociación Internacional de Fertilidad" (fundada cinco años antes) organizadora del Congreso, Pío XII hace mención expresa de las anteriores ocasiones en que había dado su dictamen sobre el asunto en toda su amplitud, desde lo heterólogo in vitro hasta lo homólogo, cualquier tipo de "fertilización artificial". Ahí está la enseñanza Pontificia explícita.

Señalemos, desde luego, que ella queda dentro del Magisterio "auténtico" sin más, en cuanto distinto del supremo, solemne o no, de carácter infalible. Por eso no se opone a la ortodoxia el que los entendidos expongan, con la debida moderación y sumisión a la decisión de la autoridad superior, las razones que juzguen de valor para disentir. En esto hay una clara diferencia con otro punto, relativo también al matrimonio, al mismo tiempo que coincidentes ambos en versar la enseñanza del Magisterio no sobre doctrina precisamente cristiana, sino relativa al orden moral natural, cuya verdad ha querido el Creador garantizar mediante revelación sobrenatural. El matrimonio como indisoluble y la unión conyugal para los fines del matrimonio, como derivados de la naturaleza de él y exigidos por ésta, están regulados por la ley moral natural. El facilitar y difundir su conocimiento lo ha encomendado el mismo Dios, desde la institución del Cristianismo, a la auténtica depositaria de su revelación, la Iglesia gobernada por su Vicario, el sucesor de Pedro.

Pues bien, respecto de la indisolubilidad el Concilio de Trento definió infaliblemente que, según la divina revelación, el pretendido divorcio vincular es inexistente, una ficción; el vínculo permanece (salvo excepciones establecidas por Dios) mientras vivan los legítimos cónyuges. No hay respecto de esa verdad discusión posible. En nuestro asunto no sucede lo mismo. La definición infalible no se ha pronunciado. Sin embargo, lo que como doctrina verdadera, moral en nuestro caso, haya enseñado clara y categóricamente el Sumo Pontífice a la Iglesia y a la Humanidad sin restricciones, ha de reconocerse como lo que es —"doctrina católica", en expresión técnica— enseñanza pontificia auténtica, que el católico no puede ignorar ni pretender interpretar en sentido ajeno al dado por el Maestro auténtico. En la actualidad, con la vigencia de las "relecturas", el precedente enunciado de sentido común, como los básicos de la "metodología", ha de evocarse. Como curiosidad ilustrativa, de especial interés por referirse su contenido a nuestro asunto, transcribimos unas líneas, de autor (por lo demás) de nuestra mayor estima. Las siguientes: "A pesar del juicio contrario de Pío XII, parece posible un examen más profundo de la verdadera actitud de aquel Papa en este particular, y del valor que como fieles hijos de la Iglesia, debamos dar

a sus afirmaciones" [2]. Como se trata de las dedicadas a la fecundación artificial, son las que nos interesan.

MAGISTERIO DE PIO XII: DOCTRINA

Fue en 1949 la primera ocasión en que Pío XII habló sobre el tema. Lo hacía a los participantes en el IV Congreso Internacional de Médicos Católicos. Representantes de treinta naciones diferentes, como él mismo indica. ¿Qué actitud toma el Papa? Sus palabras la manifiestan. Sus reflexiones serán:

> "sobre las obligaciones que os imponen el progreso de la Medicina, la belleza y la grandeza de su ejercicio, sus relaciones con la moral natural y cristiana.
>
> "La moral natural y cristiana mantiene siempre sus derechos imprescriptibles; es de ellos y no de consideraciones de sensibilidad, de filantropía materialista, naturalista, de donde derivan los principios esenciales de la deontología médica.
>
> "Se plantea en primer término una cuestión que reclama, con no menor urgencia que las otras —tratadas otras veces— la luz de la doctrina moral católica: la de la fecundación artificial. No podemos dejar pasar la ocasión presente sin indicar con brevedad y a grandes rasgos el juicio moral que se impone en esta materia".

Continúa el Papa distinguiendo, aun con párrafos numerados, las diversas hipótesis posibles [3].

> "2. La fecundación artificial fuera del matrimonio ha de condenarse pura y simplemente como inmoral...

[2] La hipótesis de esa apreciación parece curiosa. "Un examen más profundo de la verdadera actitud de aquel Papa (Pío XII) en este particular", nos descubriría que ésa era la contraria de la que Él mismo manifestó clara y categóricamente en "juicio contrario".

De ser esto así, como al dar su enseñanza indudablemente no mintió, tendría aquí aplicación la significativa frase de que "dijo más que supo"; formulando el "juicio contrario" con su motivación respectiva, no se habría dado cuenta de que lo "profundo" de aquella enseñanza suya contenía el dictamen favorable a aquello mismo que Él, con sus claras palabras sinceramente dichas, rechazaba y en contra de lo cual se pronunciaba.

Como, según lo ya indicado, Pío XII se refirió repetidas veces al tema, reiterando afirmaciones y motivos, haciéndose así "intérprete" de sí mismo, podrá esto ilustrar sobre el "examen más profundo" realizado por él de su propia actitud.

[3] Con el número 1 se señala el parrafito inicial, cuyo texto es el siguiente: "La práctica de esta fecundación artificial, en cuanto se trata del hombre, no puede ser considerada ni exclusivamente, ni aun principalmente, desde el punto de vista biológico y médico, dejando de lado el de la moral y el derecho".

Es la justificación, claramente afirmada por Pío XII, de la intervención con su Magisterio Pontificio.

"3. La fecundación artificial en el matrimonio, pero producida por el elemento activo de un tercero, es igualmente inmoral...

"4. En cuanto a la fecundación artificial en el matrimonio, bástenos por el momento recordar estos principios de derecho natural: el simple hecho de que el resultado al cual se aspira se obtenga por este camino, no justifica el empleo del medio mismo; ni el deseo, en sí muy legítimo, de los esposos de tener un hijo, basta para probar la legitimidad del recurso a la fecundación artificial, que realizaría este deseo.

"Sería falso pensar que la posibilidad de recurrir a este medio podría volver válido el matrimonio entre personas ineptas para contraerlo por el hecho del "impedimentum impotentiae".

"Por otra parte, es superfluo observar que el elemento activo no puede ser jamás procurado lícitamente por actos contra la naturaleza.

"Aunque no se pueda "a priori" excluir nuevos métodos por el solo motivo de su novedad, no obstante, en lo que toca a la fecundación artificial, no solamente hay que ser extraordinariamente reservado, sino que hay que descartarla absolutamente" [4].

Esta fue la enseñanza del "Magisterio Pontificio", con actuación aun plenamente personal del mismo Papa, al elegir como tema doctrinal sobre las "relaciones entre el ejercicio de la Medicina y la moral natural y cristiana", hablando a médicos de todo el mundo, la "fecundación artificial". Todo es en la palabra de Pío XII tan categórico como claro. Y, sin duda, merece repararse en un detalle. Al diversificar de manera poco menos que llamativa, los tres casos posibles, el motivo aducido para excluir los dos primeros aun podría decirse que no tiene especial relación con lo técnico. Claro que el hijo legítimo ha de ser el nacido de padres unidos en legítimo matrimonio. Ahí basta con la moral y aun el sentido común más elementales. En el caso tercero, en cambio, todos los antecedentes a la intervención técnica son de consumada rectitud ética, aun acentuada si cabe la clásica prioridad de la generación sobre los demás honestos fines del matrimonio. Así, el juicio moral, el específico de la autoridad del Magisterio, recae únicamente sobre el medio o modo artificial con que sustituir al acto natural, supliendo así su insuficiencia (o, de darse el caso, su imposibilidad) en orden a la procreación. Concretando aún más, si cabe, no se establece distinción entre lo técnico "in vitro" o "in vivo", aun siendo esto segundo mucho más humano que la fusión de los gametos y comienzo del nuevo ser humano en la probeta. Todo con-

[4] Texto oficial del discurso en *AAS* (*Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*), XLI (1949) 559-561; original en francés. Versión española en *Pío XII y las Ciencias Médicas* por C. López Medrano y Colaboradores, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1961, págs. 86-89. El texto original de la importante conclusión es el siguiente: "en ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement y a lieu d'être extrémement reservé, mais il faut absolument l'écarter"; l. c., pág. 560.

curre así a hacer patente la doctrina pontificia —"católica"— sobre lo técnico sustitutivo de lo natural en la fecundación; doctrina justificada por una razón o circunstancia especialmente ilustrativa.

Efectivamente, reiterada la verdad general de que el fin deseado, por bueno y excelente que sea, no basta para conferir licitud a los medios aptos para conseguirlo, y aplicada, al final, esta doctrina a lo que tendrá lugar, al menos comúnmente, en la obtención del elemento activo; entre ambas reflexiones se señala una razón definitiva. Consiste en el hecho del impedimento de impotencia, que invalida el matrimonio (siendo, como es sabido, antecedente e irremediable). Con tal inhabilidad entre varón y mujer aspirantes al matrimonio éste no puede ser realidad. Pero, ¿por qué no serlo si la ineptitud para el acto conyugal queda eminentemente superada, mediante la fecundación artificial, con la generación de descendientes? La respuesta en la mente de quien formula la doctrina expuesta es clara: que el matrimonio, según su naturaleza, implica indispensablemente en los que lo contraen la capacidad de realizar la unión conyugal, único modo legítimo para generar un ser humano.

Pío XII aún matiza: "no se reprueba necesariamente el empleo de ciertos medios artificiales destinados únicamente o a facilitar el acto natural, o a hacer llegar a su el fin el acto natural normalmente llevado a cabo" [5]. Favorece, pero confirmando lo afirmado: fuera de unión conyugal, nada para la generación.

Una pregunta puede brotar espontánea: ¿será indiscutible la realidad del impedimento de impotencia, base de esta argumentación? Desde luego, lo que no admite discusión en lo dicho, es que el Magisterio Pontificio, en su auténtico ejercicio por Pío XII, afirma el citado impedimento invalidante como realidad indudable; además, que es incompatible con él la legitimidad de la fecundación artificial; y, aparte del valor intrínseco de esta razón, que la fecundación artificial nunca es lícita: "hay que descartarla absolutamente". Siendo además muy de notar, que el categórico pronunciamiento pontificio a lo que se refiere directamente es al hecho fundamental en el asunto: lo "artificial" en cuanto diverso de lo "natural". Y, a diferencia de lo arriba transcripto como simplemente "declaración" (y a nivel inferior, sólo de conferencias episcopales), sin mención alguna de lo que pudiera llamarse —transcribimos de nuevo— "diferentes aspectos de esta técnica", ya que la misma obtención del elemento activo, a la que más bien se alude marginalmente por no estar en esto lo capital de lo "artificial", no requiere prácticamente de técnica especial.

[5] L.c., en las líneas siguientes al texto reproducido en la nota precedente.

Así pues, el Magisterio Pontificio dictaminó; y, si no con el refrendo de la infalibilidad, sí ciertamente estimando lo enseñado como indudablemente cierto. Es lo obvio, por tanto, aceptar y reconocer que lo es, en virtud de la autoridad doctrinal pontificia cuando se ejerce de manera categórica y para toda la Iglesia, en materia de su estricta competencia como la presente —lo "moral" en la generación de la vida humana—. Con garantía no superior aceptamos y reconocemos la verdad de innumerables afirmaciones nuestras y de todos, lo mismo en lo corriente que en lo científico o lo técnico, sin necesidad de previa o concomitante infalibilidad en quienes las formulan, porque, aun falibles siempre los humanos, en innumerables casos conocemos y expresamos con certeza la verdad, conocida sin que la falibilidad haya dado por resultado el error; excluido con toda seguridad por las circunstancias tan fácilmente concurrentes en nuestro habitual conocimiento seguro de lo verdadero.

En pie cuanto precede, no hay duda que las discrepancias respecto de la enseñanza pontificia no iban, sin más, a desaparecer, por muy clara y categórica que hubiese sido. Muchos la desconocerían y para no pocos, ajenos al criterio del magisterio auténtico, la doctrina no pasaría de ser opinión respetable, pero libremente discutible. Para los mismos plenamente respetuosos con la autoridad del Magisterio, no es idéntico a lo definido infaliblemente, irreformable, lo enseñado sin ese carácter, por decirlo así, absoluto. A esto, que es según lo ya dicho lo del caso que examinamos, se une todo lo de novedad que en él hay. Una manifestación del Magisterio sobre esto nunca la había habido; y es natural, porque el hecho mismo, resultado de recientes progresos técnicos, no se había presentado anteriormente, al menos con las posibilidades actuales de realización y difusión. Hasta se da la circunstancia, en la enseñanza pontificia, de aducirse expresamente un motivo que, por su misma naturaleza, justifique la doctrina dada. Esto para los entendidos puede resultar ocasión de descubrir con los aspectos confirmatorios de lo enseñado otros que puedan suscitar dificultades. ¿Sucedió así y tuvo repercusión en el Magisterio Pontificio?

La respuesta positiva no debió de hacerse esperar a juzgar por la inserción del tema, apenas dos años después de la fecha del documento citado, en el discurso del 29 de octubre de 1951, extensísimo por la variedad de temas tratados, a un Congreso de Obstétricas Católicas de Italia. Refiriéndose al plan divino en el modo de la generación del nuevo ser humano la enseñanza pontificia es la siguiente:

> "Reducir la cohabitación de los cónyuges y el acto conyugal a una pura función orgánica para la trasmisión de los gérmenes, sería convertir el hogar doméstico, santuario de la familia, en un

simple laboratorio biológico. Por eso, en nuestra alocución del 29 de septiembre de 1949 al Congreso Internacional de Médicos Católicos, excluimos formalmente del matrimonio la fecundación artificial. El acto conyugal, en su estructura natural, es una acción personal, una cooperación simultánea e inmediata de los cónyuges que, por la naturaleza misma de los agentes y la propiedad del acto, es la expresión del don recíproco que, según la palabra de la Escritura, efectúa la unión *"en una sola carne"*.

"Esto es mucho más que la unión de dos gérmenes, que puede efectuarse también artificialmente, es decir, sin la acción natural de los cónyuges. El acto conyugal, ordenado y querido por la Naturaleza, es una cooperación personal a la que los esposos, al contraer matrimonio, se otorgan mutuamente el derecho.

"Por eso, cuando esta prestación en su forma natural y desde el comienzo es permanentemente imposible, el objeto del contrato matrimonial se encuentra afectado por un vicio esencial" [6].

La precisión y diafanidad de la enseñanza pontificia no requiere aclaraciones. Sí, es de notar que, centrada toda la doctrina en lo nuclear del tema —el acto conyugal como origen indispensable e inseparable del proceso generador—, ni se alude a la circunstancia extrínseca previa, mencionada en el discurso anterior, de la ilicitud en el modo de obtener el germen activo. Es claro, por lo mismo, que aun en el posible modo de obtención no ilícita (si la hubiese), la fecundación artificial entre los mismos esposos queda excluida por lo que ella misma es, "artificial". Es patente, en cambio, la reiteración del impedimento de impotencia, invalidante del matrimonio que se pretendiese contraer. Así, todo es en la enseñanza de Pío XII reafirmación de la doctrina enseñada por primera vez dos años antes; hasta el extremo de completar su nueva exposición reproduciendo palabras textuales de la precedente:

"Es lo que entonces dijimos: 'No se olvide: sólo la procreación de una vida según la voluntad y el designio del Creador lleva consigo, en un grado estupendo de perfección, la realización de los fines intentados. Esta es, al mismo tiempo, conforme a la naturaleza corporal y espiritual y a la dignidad de los esposos, y al desarrollo normal y feliz del niño" [7].

Podría preguntarse si Pío XII, en ejercicio de su función pontificia docente, tendría que volver a referirse a tema tan clara y

[6] *AAS*, XLIII (1951) 835ss.; en italiano. Versión española en la obra antes citada, págs. 102-117; lo mencionado en pág. 114.

Dos breves pasajes de lo transcrito, que merecen reproducirse en el texto original, son los siguientes: "abbiamo formalmente escluso dal matrimonio la fecondazione artificialle", refiriéndose al discurso de 1949. Y con nueva formulación lo ya también antes enseñado: "Quando perciò questa prestazione nella sua forma naturale é dall'inizio e durevolmente impossibile, l'oggetto del contratto matrimoniale si trova affetto da un vizio essenziale".

[7] L.c., a continuación del texto al que corresponde la nota anterior. Esto, a su vez, en el original primero: *AAS*, XLI (1949) 560.

definitivamente precisado. Por lo ya antes aludido sabemos que lo trató nuevamente en 1956. Con una particular circunstancia, la de haber sido solicitado esta vez por los destinatarios de su enseñanza. La dirigió al II Congreso Mundial de la Fertilidad y la Esterilidad. Dice así el Papa:

> "También sobre este punto —la fecundación artificial— se nos ha pedido que demos algunas directrices. Respecto de las tentativas de fecundación artificial humana 'in vitro', nos basta observar que hay que rechazarlas como inmorales y absolutamente ilícitas.
>
> "Sobre las diversas cuestiones de moral que se plantean a propósito de la fecundación artificial, en el sentido ordinario de la palabra, o de la "inseminación artificial", ya expresamos nuestro pensamiento en un discurso dirigido a los médicos el 29 de septiembre de 1949; así, pues, nos remitimos para los detalles a lo que dijimos entonces y nos limitaremos aquí a repetir el juicio que dimos como conclusión: 'En lo que toca a la fecundación artificial no solamente hay motivo para ser extremadamente reservado, sino que es necesario descartarla de un modo absoluto. Sin que signifique que se repruebe necesariamente el empleo de ciertos medios artificiales, destinados únicamente ya sea a facilitar el acto natural ya sea a hacer llegar a su fin el acto natural normalmente realizado".

Interesante información la que el Papa da continuación, para ampliar algo más su exposición:

> "Pero siendo un hecho que el uso de la fecundación artificial se extiende más y más, y a fin de corregir algunas opiniones erróneas que van difundiéndose sobre el tema que hemos tratado, añadimos aquí lo que sigue:
>
> "La fecundación artificial sobrepasa los límites del derecho que los esposos tienen adquirido por el contrato matrimonial, a saber: el derecho de ejercer plenamente su capacidad sexual natural en la realización natural del acto matrimonial. El contrato en cuestión no les concede el derecho a la fecundación artificial, porque un tal derecho no está de ninguna manera expresado en el derecho al acto conyugal natural y no puede ser de él deducido. Aún menos se le puede derivar del derecho al "niño", "fin" primario del matrimonio. El contrato matrimonial no da este derecho, porque él no tiene por objeto el "niño", sino los "actos naturales" que son capaces de engendrar una nueva vida y destinados a ella. Así, pues, se debe decir de la fecundación artificial que viola le ley natural y que es contraria al derecho y a la moral" [8].

[8] *AAS*, XLVIII (1956) 467-474; en francés. Versión española o.c., 250-255; lo mencionado, en 253-254.

Es de notar el pasaje siguiente: "Au sujet des tentatives de la fécondation artificielle humaine 'in vitro', qu'il Nous suffise l'observer qu'il faut les rejeter comme immorales et absolument illicites".

Hasta aquí lo relativo en el discurso ahora considerado, a nuestro tema. La ulterior reprobación de la obtención del semen humano de manera ilícita, cualesquiera que sean los fines de ello, no añade nada para el caso presente a lo ya expuesto antes, ilícito, como ya se notó, independientemente del modo de esa obtención.

Cuando reiteraba por tercera vez esta enseñanza había cumplido ya Pío XII el año decimoctavo de los veinte (incoados) que había de durar su pontificado. ¿Podría haber algún motivo para volver todavía al tema? La respuesta pudiera ser, si no es irrespetuosa, que bastaba con lo dicho y repetido, como no fuese para su retractación. Lo que los hechos nos dan es que, menos de un mes antes de su llorada desaparición, en el discurso a los participantes (mil) en el Congreso Internacional de Hematología, entre los numerosos temas tocados, todos con admirable precisión, fue el primero, con referencia a asunto actualísimo, el remedio de la esterilidad del esposo por la fecundación artificial. Sus palabras fueron las siguientes:

> "El primer caso mencionado considera como solución al problema de la esterilidad del marido la inseminación artificial, que supone, evidentemente, un donante extraño a la pareja".

Es de notar que el caso era únicamente éste, fecundación *no homologa*, y, por tanto, reprobable en absoluto, independientemente del modo "artificial", por equivalente a generación adulterina. ¿Se ciñó a esto la doctrina pontificia, con simple silencio de lo "artificial", ya tantas veces reprobado? Leamos:

> "Ya tuvimos ocasión de tomar posición contra esta práctica en la alocución dirigida al IV Congreso Internacional de Médicos Católicos el 29 de septiembre de 1949. Reprobamos entonces absolutamente la inseminación entre personas no casadas y aun entre esposos. Volvimos sobre esta cuestión en nuestra alocución al Congreso Mundial de la Fertilidad el 19 de mayo de 1956, para reprobar de nuevo toda especie de inseminación artificial, puesto que esta práctica no se halla comprendida entre los derechos de los esposos y es contraria a la ley natural y a la moral católica" [9].

El Magisterio Pontificio por Pío XII no ha podido ser más explícito ni reiterado. Como posteriormente no ha habido, hasta ahora, nuevas enseñanzas pontificias sobre ello, los católicos que aborden la cuestión han de hacerlo teniendo presente la única doctrina pontificia existente sobre ella. Examinarla, con el posible disentimiento que a estimables razones corresponda, con las debidas

[9] *AAS*, L (1958) 732-740; lo citado, en 733. Versión española o.c., 353-359; lo citado, en 353. La referencia a "volver al asunto en 1956" es con estas palabras: "pour réprouver à nouveau toute espèce d'insémination artificielle, parce que cette practique n'est pas comprise dans les droits des époux et qu'elle est contraire à la loi naturelle et à la moral catholique".

condiciones será legítimo. Atribuir a Pío XII lo contrario a lo que dijo o afirmar que "con respecto al tema de la fecundación *in vitro* no existe aún un pronunciamiento del Magisterio Pontificio" (aduciendo, además, títulos y fechas de discursos de Pío XII, en los que lo reprueba absolutamente), ¿qué explicación puede tener?

No olvidaremos que de fecha posterior a todo lo citado fue el Concilio Vaticano II. Es verdad; pero guardó silencio sobre lo que tan explícito y reiterado había sido, en su condenación, Pío XII. De la reprobación de manipular embriones humanos por Juan Pablo II puede razonablemente deducirse análoga repulsa al tratamiento "no natural" de los gérmenes que serán constitutivos del embrión. No es, sin embargo, necesario acudir a esta confirmación por congruencia. La categórica enseñanza de Pío XII es "Doctrina Católica" del Magisterio Pontificio ordinario, en plenitud, y sin nada posterior pontificio opuesto a ella o de ella en modo alguno discrepante. Lo que bien puede llamarse testamento doctrinal de Pío XII sobre la fecundación artificial, el resumen de 1958, al reiterar lo enseñado desde 1949 lo reafirma manteniéndolo en todo su vigor.

Claro está que eso no impide el que la reflexión sobre el tema continúe, y cuánto más si en lo fundamental relativo a él hubiese surgido alguna novedad digna de atención. Esto es lo que nos parece ha tenido lugar.

NUEVAS PRECISIONES: PABLO VI, JUAN PABLO II

Fundamental es con relación a la doctrina expuesta, ya que no en su base primordial sí al menos en la argumentación para ilustrarla y corroborarla, lo referente al impedimento de impotencia. Pues bien, dos modificaciones respecto de él se han introducido con carácter universal en la Iglesia y bajo el refrendo, claro está, de la suprema autoridad. La más reciente ha sido bajo el Papa actual. La de más trascendencia se debió, años después del Concilio, a Pablo VI al fin de su pontificado. Es un deber tenerlas en cuenta.

Consistió la primera de las dos en un decreto de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobado por Pablo VI el 13 de mayo de 1977. A su influjo en todo lo relacionado con la nueva disposición se refiere un docto canonista en los siguientes términos: "esto impuso un cambio radical en la legislación, en la jurisprudencia y en la doctrina en cuanto al impedimento de impotencia". Desde luego, circunstancia llamativa es que la novedad

discrepa o más bien se opone a lo establecido cuatro siglos antes, el 27 de junio de 1587, por el Papa Sixto V, con la subsiguiente interpretación teórica y aplicación jurídica del mismo prácticamente unánimes en la Iglesia durante al menos tres siglos. Suscitadas reflexiones dignas de atención, no sin antecedentes anteriores, se introdujo al fin la modificación aludida. Lo fundamental en ella es sencillo.

Siempre se reconocieron respecto del matrimonio estos dos hechos: el impedimento de impotencia lo imposibilita; en cambio, es legítimo el matrimonio entre esposos estériles. Conforme a eso la sola incapacidad generativa no imposibilita el matrimonio, ordenado precisamente según su naturaleza a la generación; lo que implica que, no obstante eso, lo básico e indispensable para el matrimonio pueda existir y realmente exista sin la potencialidad generadora. Concurriendo circunstancias por las que pareció conveniente precisar la relación entre uno y otro caso, Sixto V estableció que para la posibilidad del matrimonio, en el que lo anátomo-fisiológico es básico, se requería la trasmisión de "verum semen", que se interpretó proveniente de los testículos. Faltando esto, aunque lo demás requerido para la unión conyugal se diese, la persona quedaba en condición de impotencia, inhábil para contraer matrimonio. El citado reciente decreto de 1977, con análoga autoridad al de 1587 para introducir esa modificación, la suprimía. Con esto se rehabilitaba lo sin duda tradicional anterior a la disposición de Sixto V. La capacidad orgánica para el matrimonio quedaba concretada en lo requerido para la unión conyugal, sin que la trasmisión tuviese que ser de origen testicular. Sin duda el matrimonio con esterilidad se confirmaba como plenamente posible y real, con todos los bienes de él derivados. La aplicación a nuestro caso es clara, siempre en virtud de la naturaleza misma del matrimonio. Veámoslo.

La procreación humana sólo es legítima en el matrimonio. Pero la inhabilidad para la unión conyugal es, por sí misma, ineptitud para el matrimonio. Luego la procreación humana sólo es legítima mediante la unión conyugal. No es, por tanto, legítima la fecundación artificial; ni, por lo mismo, lícita.

Desde otro punto de vista y en plena actualización técnica de la inseminación artificial (1977 a diferencia de 1587) el planteo podría haber sido otro. Favorable a lo actual, y hasta más conforme con aquella innovación de Sixto V, en pro de la fertilidad. Se tendría, con todo realce para lo supremo del matrimonio, la procreación: si pareja estéril pero apta para la unión es hábil para el matrimonio, cuánto más lo sería la fértil aunque inepta para la unión, que en orden a su más alto fin la supliría aceptando la inseminación artificial. Si tal hipótesis es espontánea en un pro-

fano a la especialidad, ¿podría no haberse suscitado en expertos, asesores en 1977 de Pablo VI, siempre actualizado? Pues bien, lo establecido por la Corporación, Sgda. Congregación de la Doctrina de la Fe, con el refrendo del Papa fue todo lo contrario, lo de siempre: "para el acto conyugal no se requiere emisión de semen elaborado en los testículos". Todo está bien claro. Total esterilidad y legítimo matrimonio se dará si puede haber acto conyugal. De fecundación procreadora fuera del acto conyugal, es decir "artificial", ni la más remota mención. Impensable en la procreación humana. Enseñanza implícita en el Magisterio Pontificio, al aprobar Pablo VI el decreto de la Sgda. Congregación, de total coherencia con la explícita de las formulaciones siguientes: "Esta práctica —de la inseminación artificial— no se halla comprendida entre los derechos de los esposos". "Sería falso pensar que la posibilidad de recurrir a este medio —fecundación artificial— podría volver válido el matrimonio entre personas ineptas para contraerlo por el impedimentum impotentiae". Las afirmaciones nos son conocidas. Son de Pío XII, respectivamente, en 1958 y 1949. La supresión por Pablo VI de un detalle añadido por Sixto V, al mantener intacto lo fundamental de siempre, aun sin pretender referirse a la doctrina de Pío XII contra la fecundación artificial homologa, la corrobora con la máxima firmeza [10].

[10] Independiente de la fecundación artificial aun homologa, excluida como ilícita e ilegítima por todo lo dicho, la intervención de Sixto V restringiendo la aptitud para el matrimonio al requerir más que lo suficiente para el acto natural, podría suscitar el problema o la pregunta sobre esa modificación, que exige más condiciones en un tiempo y menos en otro respecto de un hecho regulado según su naturaleza por la Ley Natural. Examinar esto rebasa el tema del presente trabajo. No estará mal, sin embargo, por lo que ello obviamente implica, hacer alguna aclaración.

Lo requerido para el recto cumplimiento de algo regulado por la Ley Natural, norma obligatoria básica respecto del bien y el mal moral, puede ser de dos clases: primario, indispensablemente exigido por la naturaleza del hecho que se regula, y secundario, susceptible de alguna modificación por ley "positiva" legítima, siempre con autoridad recibida del Supremo Legislador, Dios. Lo indispensable e inalterable es lo "primario"; lo "secundario" es modificable.

Esto aparece claro en uno de los caracteres del matrimonio. Implica éste indispensablemente unión estable entre los esposos, exigencia de orden "primario"; sin excepción posible. Indisolubilidad, con lo que la estabilidad sea de por vida, es de Ley y Derecho Natural, pero "secundario". Puede modificarse por ley positiva divina o delegada por Dios. Así, durante cierto tiempo fue lícito el divorcio en la ley mosaica; en la cristiana lo es para el caso de matrimonio legítimo entre paganos, al convertirse uno de los esposos a la religión cristiana.

La aplicación a la exigencia añadida por Sixto V y suprimida por Pablo VI en orden a la aptitud para el matrimonio, es clara: el "verum semen" es exigencia de orden secundario, puede, por legítima ley positiva, urgirse o dispensarse; la aptitud para la unión conyugal es de orden primario, indispensable; sin ella no puede haber matrimonio.

¿Habrá algo más que añadir? Lealmente hay que responder que sí. De las conclusiones ahora formuladas no dudamos. Puede, sin embargo, objetarse respecto de ellas en cuanto doctrina atribuida a Pablo VI, que éste sobre ellas guardó silencio. Además, el fundamento primordial de nuestra reflexión, que lo dispuesto en el nuevo decreto de 1977 presupone y se establece precisamente en virtud de lo que el matrimonio es "por su propia naturaleza", tampoco se menciona en el dictamen de la Congregación aprobado por el Papa. Esas omisiones ¿implicarán exclusión o, al menos, no reconocimiento y aceptación de los principios que suponemos implícitos en el dictamen y que Pío XII afirma explícitamente como razón primordial de su reprobación contra la fecundación e inseminación artificial homólogas?

La respuesta positiva, es decir con datos no por vía meramente deductiva aunque legítima, no es difícil encontrarla. Está dada pudiera decirse que en conformidad con el Concilio Vaticano II y unánime acuerdo de toda la Iglesia Docente con su autoridad suprema S. S. Juan Pablo II. Esas características tiene el nuevo Código de Derecho Canónico, según su documento de promulgación en 25 de enero de 1983 por el propio Sumo Pontífice.

La doctrina y ley de la Iglesia Católica fundamentales para nuestro asunto se establecen en el canon 1084,1, en los siguientes términos: "La impotencia antecedente y perpetua para realizar el acto conyugal, tanto por parte del hombre como de la mujer, ya absoluta ya relativa, hace nulo el matrimonio *por su misma naturaleza*". Esto último es la segunda innovación actual antes aludida.

Nada más claro. Lo característico corporal del matrimonio "por su misma naturaleza", necesario y suficiente para que exista, es la capacidad para realizar el acto conyugal. Es que a eso el matrimonio da derecho, con todo lo positivo en él implicado o de él derivado. A obtener los resultados —el hijo— por medios distintos del acto conyugal, no. La fecundación artificial queda excluida del matrimonio "por la misma naturaleza de él". El silencio del canon sobre esa "exclusión" ¿puede atenuar lo total de ella? De poder atenuarlo, aun sólo para algún caso excepcional, ése sería precisamente el de matrimonio válido (única unión de que legítimamente puede provenir el hijo) con impedimento de impotencia, que (según el Código) invalida sin excepción todo matrimonio "por su misma naturaleza" (la de éste), inalterable para

Un docto comentario canónico sobre esto puede verse en la obra "Nuevo Derecho Canónico. Manual Universitario", BAC 445; La Editorial Católica, Madrid (2ª edic.), 1983; págs. 210-218. Obra en colaboración por varios profesores.

toda legislación positiva. Nuevamente la reiterada afirmación de Pío XII sobre lo esencial del matrimonio queda ratificada, y confirmada la validez de la razón por él mismo aducida, del impedimento de impotencia, en reprobación de la fecundación artificial como ilegítima y por lo mismo ilícita. Y todo ello, "por la naturaleza misma del matrimonio" [11].

Sólo queda advertir que el "impedimento de impotencia" no es producto de invención alguna humana. Según lo repetido hasta la saciedad, es de la naturaleza misma del matrimonio. Está implicado en él. Por eso no se cansó Pío XII de repetir que la fecundación artificial, siempre actividad humana realizada libremente, viola por ese abuso de la libertad, la ley natural.

Una interrogación final parece quedar en el aire: ¿no será todo esto para la refinada técnica, precisamente humanista, una desilusión? La respuesta "realista" podrá contrariar, pero es la que conduce al progreso verdadero, fecundo. La actividad e inventos del ingenio humano han de respetar la real naturaleza del hombre y los planes del Creador de la Humanidad. Nadie tan generoso y bienhechor de ésta, para esta vida y la futura, como Él. Y, en nuestro caso, ¿por qué no aplicar debidamente el progreso al remedio de la inhabilidad para lo "natural"? Son, además, de universal conocimiento los encantos de cariño, generosa entrega, efusión afectiva y tantos bienes, que acompañan a la "adopción". Bien puede decirse de ella: "feliz realización" tan próxima al "ideal", el "hijo", no siempre asequible.

A punto de escribirse las últimas líneas precedentes se difunde la que la víspera, el día 26 del ppdo. mes de noviembre, el Papa Juan Pablo II se había referido al asunto en su alocución, en Sidney, al Episcopado de Australia, en su peregrinación apostólica a la gran isla. Días después *L'Osservatore Romano*, en su edición en español, del 7 de diciembre, publicaba el texto pontificio al que la aludida información se refería. Es como sigue:

> "En el área particular de los *avances en biogenética*, la Santa Sede, como vosotros sabéis, está preparando un documento oficial, tras una amplia consulta, en primer lugar con las Conferencias Episcopales del mundo. Tengo la esperanza de que dentro de poco

[11] En la información sobre el texto del canon citado, dada por los redactores del mismo al presentarlo para la ulterior aprobación y promulgación, se dice expresamente: "La cláusula 'por su misma naturaleza' (del matrimonio) determina que se trata de un impedimento de derecho natural del que nadie puede dispensar"; puesto en voz pasiva en el texto original: "quod a nemine dispensari potest". Cf. *Communicationes* (Revista de la Comisión Pontificia para la Codificación) 9 (1977).

este documento será ya accesible y que constituirá un punto seguro de referencia para toda la comunidad eclesial, y por tanto para todos aquellos que en Australia y en cualquier parte están implicados en esta delicada tarea de la ciencia y sus implicaciones éticas. Esta es también un área en que es importante para los obispos no descuidar la *específica autoridad para enseñar* que les corresponde, de acuerdo con su consagración y misión, siempre en el vínculo de la unidad, caridad y paz con el Obispo de Roma (cf. *Lumen gentium*, 22)".

NUEVO DICTAMEN DEL MAGISTERIO

Ya entregado el íntegro original de lo que precede, para su publicación, tuvo cumplimiento lo anunciado por el Papa al Episcopado australiano. La Congregación para la Doctrina de la Fe, con la firma de su Presidente y su Secretario, previa la aprobación y orden de publicación del Sumo Pontífice, daba a conocer, con fecha 22 de febrero del presente año, la "Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación". Su segunda parte, sección B, está dedicada a la "Fecundación artificial homóloga". Como principio fundamental sobre ella establece la inseparabilidad entre procreación y acto conyugal reiterando las palabras de Pío XII: "Nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal" (Alocución del 19 de mayo de 1956). La enseñanza es clara: la procreación sólo es moralmente legítima mediante la relación conyugal.

Ilustrada y confirmada esa doctrina fundamental, hace el documento la correspondiente aplicación al caso de unión de los gametos "in vitro"; con total reprobación del procedimiento. A continuación, n. 6 de la citada segunda parte, trata de la valoración moral de la "Inseminación artificial homóloga", a la que se ha dedicado íntegro nuestro estudio, denominándola "in vivo", haciendo pasar artificialmente el semen al organismo femenino. La doctrina es clara y categórica.

Su desarrollo se inicia con esta advertencia:

"Las enseñanzas del Magisterio sobre este punto han sido ya explícitamente formuladas", mencionando en nota, con determinación de destinatarios y fechas, los cuatro Discursos de Pío XII que han sido la base de toda nuestra precedente exposición. Sin necesidad de repetir lo ya antes transcripto, aduzcamos las palabras conclusivas de la Instrucción sobre este punto:

"Si el medio técnico facilita el acto conyugal o le ayuda a alcanzar sus objetivos naturales puede ser moralmente aceptado.

Cuando, por el contrario, la intervención técnica sustituya al acto conyugal, será moralmente ilícita". Con la subsiguiente mención del motivo fundamental: "La inseminación artificial sustitutiva del acto conyugal se rechaza en razón de la disociación voluntariamente causada entre los dos significados del acto conyugal". Y mención en nota de diversos documentos del Magisterio sobre el tema.

Esa razón clave, a la que no suele prestarse la debida atención al tratar el tema, limitando su ilicitud a infracciones ajenas a ella (por lo demás, ciertamente graves), la reafirma la Instrucción precisamente para el caso (hasta ahora al menos, tan sólo hipotético) de que la técnica llegase a eliminarlas. Dice. "...el así llamado 'caso simple', esto es, un procedimiento de Fecundación homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones —imposible, añadamos, ahora en el caso 'in vitro'— y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural".

De gran delicadeza, en la Instrucción, lo relativo a "El sufrimiento por la esterilidad conyugal". Puede ser ocasión de obras de gran valor a favor de otras personas, como la adopción, labores educativas, ayuda a otras familias, a niños pobres o minusválidos, todo ello mencionado por el Papa en su exhortación pastoral "Familiaris consortio", haciendo realidad por la generosidad con el prójimo el superior principio cristiano expresado en la Instrucción: "Los esposos en esa dolorosa situación están llamados a descubrir en ella la ocasión de participar particularmente en la cruz del Señor, fuente de fecundidad espiritual".

(El texto íntegro de la Instrucción, en *L'Osservatore Romano*; edición semanal en español, de 15 marzo 1987. Lo mencionado, en las págs. 20-21.)

NOTA FINAL

Acaso se pregunte el lector por la actitud respecto a nuestro tema, de la revista católica arriba aludida, después de publicado sobre el mismo, con aprobación y por mandato de S. S. Juan Pablo II, el documento de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe. Es fácil satisfacer la explicable curiosidad. Tengo a la vista el artículo que le dedicó en su número del ppdo. 14 de mayo. A la apreciación sobre el punto concreto de la "fecundación (o inseminación) artificial homóloga" está dedicado el final del artículo.

En pocas palabras: hay derecho a no asentir y a disentir de la doctrina del documento.

Las del firmante del artículo expresan claramente su criterio. Refiriéndose a "muchas personas, que se han sentido desconcertadas" dice (todo textualmente): "quieren mantener su respeto y obediencia al magisterio y actuar, al mismo tiempo, por un convencimiento honesto y racional". Consecuencia de eso: "Creo que en situaciones como éstas, hay que conceder la legitimidad de una duda objetiva".

Circunstancia que tener en cuenta: "el documento no alcanza el valor de una encíclica". Sí, en cambio, lo fue la "Humanae vitae", y sobre ella afirma el autor: "Las Conferencias episcopales hablaron sobre la posibilidad de este disentimiento, cuando se publicó la Humanae vitae". Ese "disentimiento" es el de "una persona cuando, después de un estudio serio, no está convencida de la irracionalidad de una conducta".

Afirmación final: "No resulta sincero... excluir soluciones que la misma Iglesia nos ofrece".

Es claro que para el articulista esa conclusión afirma lo definitivo, en evidente coherencia, en su criterio, con la anterior afirmación sobre el "disentimiento" respecto de la doctrina de la "Humanae vitae". Así él mismo nos facilita la respuesta. Es bien sabido que si, por un imposible, todo el Episcopado se opusiese a una enseñanza pontificia mantenida siempre por la Iglesia, se equivocaría todo el Episcopado. No sucedió en lo de la Humanae vitae, pues fueron sólo unas pocas Conferencias Episcopales las que disintieron, y pronto pasaron a silencio o más o menos rectificaron mientras Pablo VI y su actual Sucesor han continuado proclamando la reafirmación de la respectiva doctrina verdadera de siempre. Es verdad que en la votación, previa a la citada encíclica, de la gran comisión (creada por Juan XXIII y ampliada por Pablo VI) de más de sesenta expertos de todo el mundo especialistas en los diversos aspectos del tema de la "anticoncepción", fueron solamente cuatro los que se opusieron a ésta (en contraste con la mayoría favorecedora, de los otros sesenta). Pero la verdad no depende de la mayoría de sufragios. La subsiguiente enseñanza categórica de Pablo VI en la Humanae vitae fue la mantenida por aquella ínfima minoría, por ser la doctrina verdadera, la de la Iglesia siempre, bien anticipada ya desde el Antiguo Testamento. Y Pablo VI no quiso corroborar su enseñanza con la infalibilidad. Para garantizar una afirmación como indudablemente verdadera no hace falta, como es claro y queda expuesto en nuestras páginas anteriores. Por lo demás, a las diversas enseñanzas infalibles se han ido oponiendo, a lo largo de los siglos, los respectivos herejes apelando a su "convencimiento honesto y racional". Así desde los Arrianos del siglo IV hasta los Modernistas del nuestro, pasando por el caso paradigmático de los Jansenistas, integérrimos en moralidad pero no en humildad intelectual, del siglo XVII.

"Las soluciones que la misma Iglesia nos ofrece" para reconocer y aceptar la verdad de lo enseñado por Ella siempre son estudiar lealmente su doctrina guiados por el magisterio de Ella, pidiendo además humilde y confiadamente luz a Dios para conocer lo que Él por medio de su Iglesia nos enseña.

Preferimos no mencionar los nombres de la Revista y del Autor aludidos. De éste sepa el lector que es "profesor de Teología Moral en Facultad de Teología", una de las varias de España. A lo que puede agregarse que Superiores Mayores de la orden religiosa a la que también el autor pertenece, para asesorarse sobre la doctrina del mencionado documento de la Sgda. Congregación sobre el tema, escucharon precisamente al aludido profesor. Naturalmente, profesores de moral de Facultades Teológicas de la misma orden, tanto españolas como de otras naciones, discrepan del criterio del aludido disertante asesor. De uno de ellos, biólogo además, también español, tenemos a la vista un muy reciente y documentado estudio, de recto criterio.

JESÚS MUÑOZ

ETICA Y ARQUETIPIDAD EN MAX SCHELER

I. LAS COSMOVISIONES DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA

Más allá, o tal vez más acá del idealismo alemán, la filosofía germana contemporánea ha dado un pensador como Max Scheler, que si bien no está enteramente libre de sus influjos, le ha dedicado al tema que nos concierne una importancia especial, un vuelo propio y una reflexión penetrante.

Scheler es un hombre de formación disímil y aun tortuosa, por lo que se hace difícil generalizar sobre sus ideas. Discípulo de Dilthey y de Simmel, su nombre está asociado a los de Eucken, Brentano y Husserl, pero también a los de Otto, Liebmann, Pascal o San Agustín, sin que podamos cerrar la nómina con tranquilidad.

De procedencia familiar protestante y judía, se convirtió al Catolicismo en dos oportunidades, oscilando finalmente entre un deísmo acristianado y un panteísmo vitalista con una carga considerable de pesimismo en la consideración de la fuerza del espíritu. Cuesta creer que el fervoroso autor de *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, sea el mismo que describe Buber confesándole en coloquial discurso el estar "sobre una delgada arista", en alusión a la fragilidad de sus convicciones sobre lo Absoluto [1].

Sin embargo, por encima de estos y otros vaivenes, la inteligencia scheleriana se ha detenido con singular hondura en el estudio de los ideales y su vinculación con el hombre y con la historia. Le faltó ciertamente una buena gnoseología y una mejor metafísica. Los influjos fenomenológicos, emocionalistas, subjetivistas y, aun, actualistas, lo colocan a mitad de camino y resienten la claridad de sus fundamentos. Pero los mejores escritos de Scheler —escritos notables, sobre los que conviene volver, siquiera como

[1] Cfr. Buber, M., "La doctrina de Scheler", en: *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, II, III, págs. 118-119.

aquí, de paso— son una afirmación de los valores sagrados frente a los materiales; de la jerarquía frente a la masa, de la persona sobre el igualitarismo nivelador y rasante, de lo permanente sobre todo lo mudable y relativo. Distinción y rango, nobleza y pudor, en contraposición con las costumbres burguesas y los usos aplebeyados, que no son privativos de un sector social sino de una condición ontológica. *Ser, en el sentido pleno de la palabra, es ser capaz de seguir en pos de lo Arquetípico.* Acto de amor y amor actuante que eleva al hombre, lo perfecciona y enriquece.

Así, van desfilando por sus páginas los prototipos excelentes; *el Santo, el Genio, el Conductor, el Héroe.* Como desfila el mismo Cristo, aunque en este y en otros puntos, quepan formular como veremos, algunas objeciones.

Preocupado por la antropología filosófica —con "singular apremio", dirá en *Philosophische Weltanschauung*— buscó en el curso de los tiempos la idea prototípica del hombre, como una forma de comprender y clasificar las diferentes concepciones de la historia. El método, aunque esquemático, le permitió elaborar una tipología del pasado y aun del presente, sobre la base de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre, de cómo se ha pensado y visto y de cuál ha sido su ideal predominante.

Cree descubrir así, cinco grandes momentos que corresponden a otras tantas cosmovisiones posibles. *Teológica* una, de raigambre *judeocristiana*, que ve en el hombre antes que nada, una *creatura*. *Filosófica* otra, de procedencia *griega*, a la que pertenece la idea del *homo sapiens*. *Científica* la tercera, de corte netamente naturalista con su *homo faber*, que es apenas un eslabón más en la cadena de seres vivientes. La cuarta, calificada como de *decadencia esencial* —Spengler o Klages son sus representantes— que analiza al hombre como un *desertor de la vida espiritual*; y la última, finalmente, la del *"ateísmo postulativo de la responsabilidad"*, que levanta la noción nietzscheana del superhombre y pretende la muerte de Dios [2].

Son reflexiones finas las que hace aquí Scheler, pero paradojales y hasta equívocas, resultan demasiado acosadas de "problematicidad" e insuficientes si no se acude al contexto general de su obra. Acierta en la estrategia sin ser original, pues efectivamente, la búsqueda de *los tipos ideales* más patentes y aun hoy dominantes en el ámbito de nuestra cultura, es una vía segura para entender lo histórico. Claro que una vía moderna e incurablemente egológica si no se incluye ninguna consideración que

[2] Scheler, M., *Mensch und Geschichte*. Usamos la versión castellana de Juan José Olivera, *La idea del hombre y la historia*, Ed. La Pléyade, Bs. As., 1980.

supere el antropocentrismo. No es éste como veremos, el déficit principal de su pensamiento, pero su superación tampoco surge fácilmente de estas consideraciones sobre la filosofía de la historia que efectúa en *Mensch und Geschichte.*

Rechaza el positivismo, el pragmatismo y el materialismo, y reprueba (he aquí una de las paradojas aludidas) a quienes perciben a la razón como una fuerza obstaculizante de la vida. Impugna los distintos naturalismos historiográficos —Marx, Gobineau, Ratzenhofer, Gumplowicz, Hobbes o Maquiavelo— e interpreta con agudeza las teorías sobre la crisis y decadencia del hombre contemporáneo. Toma distancia del ateísmo filosófico, aunque no parece feliz su calificación, adjudicándole un atributo positivo como el de la apelación a la responsabilidad. Pero la descripción de los sistemas no siempre es adecuada. Reduce a un mito enfermante la creación, la caída y la culpa hereditaria, solicitando "el gran psicoanalítico de la historia que libre y salve al hombre de esa angustia de lo terrenal y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas judeocristianas" [3]. Llama a la idea del *homo sapiens* "una invención de la burguesía política griega" [4], sin comprender del todo la mentalidad primitiva, y omitiendo, inexplicablemente, un análisis del mundo tradicional.

Lo que queda flotando es, por un lado, la caducidad de las distintas cosmovisiones, o más precisamente, la insuficiencia de todas ellas para un conocimiento definitivo del hombre. Este es propiamente el punto crucial, *la noción de indefinibilidad del hombre*; concepto varias veces reiterado a lo largo de su obra y que, por momentos, parece considerar algo connatural a la esencia de lo humano, puesto de manifiesto con especial énfasis en esta época de crisis.

No obstante, el hombre es definible y Scheler apunta la solución. No podrá comprendérselo como *homo faber*, ni siquiera como *homo sapiens* o cualquier otra variante del *homo naturalis*, pero sí cuando se lo examine desde su término *ad quem*, que no es otro que Dios. El hombre es tal en cuanto ser religioso, en cuanto se vuelve y se vuelca hacia la esfera de lo Absoluto, porque volver y volcarse a Dios es dar cumplimiento al ideal humano. La definibilidad del hombre radica en su religiosidad esencial y constitutiva, en su intención de religarse con lo supremo; y el acto religioso —fruto del amor de Dios y del *amare in Deo* personal— es el que mejor y más altamente responde a la pregunta sobre el ser

[3] Scheler, M., *El hombre...*, ed. cit., pág. 21.
[4] Idem ant., pág. 23.

del hombre. *Homo religiosus*, inteligible y realizable históricamente, en tanto se trasciende a sí mismo para encaminarse a Dios.

> "Hombre es la intención y el gesto de la trascendencia misma, es el ser que reza y busca a Dios. No es que el hombre 'rece' —se corrige Scheler— sino que él es la plegaria viviente de la vida, más allá de sí misma ... Dios es el mar, los hombres son los ríos que desde su nacimiento presienten ya el mar hacia el cual fluyen" [5]. "En la indivisa totalidad de la persona y en lo más nuclear de ella reside, allá en lo más profundo de nosotros, aquel magnífico resorte, en circunstancias normales y regulares inadvertido y frecuentemente desatendido, que actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de toda finitud" [6].

Se comprende en esta perspectiva —y volvemos a las paradojas schelerianas— que si Dios es el soporte y la cúspide de la vida humana; si el hombre sólo es plenamente definible *in lumine Dei*; si debe hablarse de "una presencia de Dios en la criatura como el artista está presente en la obra de arte" [7], y si la creatura se realiza en la religación con la arquetipidad divina, todos los tipos ideales en los que se puede expresar históricamente la persona, serán proporcionalmente válidos según el grado de reconocimiento expreso de su condición creatural y religiosa; por lo que no se advierte que pueda incluirse a la llamada concepción creatural judeocristiana entre las indefiniciones del hombre, o entre los mitos que hay que superar.

El rechazo scheleriano al inmanentismo historicista, deja a salvo la naturaleza religiosa del sujeto y la imposibilidad de entenderlo sin atender a su vocación por lo Absoluto y su sed de Dios; pero, como ha notado Pintor Ramos, no se habla del contenido de esa "esfera de lo Absoluto", omitiéndose el tratamiento de la cuestión de la verdad religiosa.

> "Uno de los capítulos que faltan al análisis de Scheler es un examen de la verdad de los contenidos religiosos, problema del que prescinde por caer fuera del planteamiento metodológico y deficiencia, por lo demás, común a una gran parte de su filosofía . Es significativo que Scheler defina al hombre como el ser que reza, no el que conoce a Dios, y, menos aún, el que afirma su existencia real. La esfera del Absoluto pertenece al mundo de lo infinito, y el hombre, al de la finitud ... Es absurdo intentar probar la reali-

[5] Scheler, M., *Vom Umsturz der Werte*, Col. Gessammelte, Bern, 1955, Vol. III, pág. 186. Cit. por Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1979, pág. 333.

[6] Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschem*, Col. Gessammelte, Bern, 1968, Vol. V, pág. 103. Cit. por Pintor Ramos, A., ob. cit., pág. 335.

[7] Scheler, M., *Vom...*, idem ant., pág. 162-163. Cit. por Pintor Ramos, A., idem ant., pág. 342.

dad misma de Dios; es posible reflexionar sobre ella, es posible indicar el modo de acercarse a ella, pero lo único susceptible de una prueba en sentido estricto son las proposiciones que versan sobre la realidad. Por esta razón, hablará el filósofo de una 'demostración de la indemostrabilidad de Dios como persona' " [8].

Es que el dios scheleriano y su *homo religiosus*, adolecen de las carencias del criterio fenomenológico aplicado a la antropología y a la filosofía de la religión. Entre un hombre concebido como microtheos, como teomorfo y expresión teofánica en la vida, y un dios en devenir, Scheler fue acortando las distancias. La circularidad de su planteo: *Dios in lumine hominis - hombre in lumine Dei*, acabó envolviéndolo hasta perder la precisión de las diferencias y las identidades. Dios es colocado en el tiempo y se le hace dependiente de él, mientras el espíritu del hombre es una especie de *deitas* desenvuelta en el cosmos. Dios y hombre confunden su alteridad, se "desapropian" dice con rigor Mandrioni, desdibujan su naturaleza "en una mezcla turbia de Creador y creatura" [9]. Esta última queda convertida en co-formadora, cofundadora y ejecutora junto a Dios, y el Creador cada vez más un todo del que el hombre sería parte constitutiva. Lo serio es que al perderse o diluirse esta distancia, se debilita el vínculo arquetípico, el ímpetu que hacía del hombre ese "buscador de Dios" de los días juveniles de Max Scheler; el necesario y saludable esfuerzo por transitar desde la *imago Dei* hasta la *similitudo Dei.*

II. LA ETICA

Pero la mayor riqueza del pensamiento de Max Scheler —incluso para la comprensión del tema que nos ocupa— está posiblemente en su *Etica*, ámbito en el cual, al decir de Bochenski, sobresalió como la figura más original de la primera mitad del siglo XX [10].

Su propósito declarado es la superación y contestación del formalismo kantiano, intento que por momentos lo hace excesivamente dependiente de la argumentación adversaria, no logrando sin embargo, despojarse completamente de sus errores, pues conserva la autonomía y la primacía del sujeto trascendental. No

[8] Pintor Ramos, A., ob. cit., págs. 334-339.

[9] Mandrioni, H. D., "El lugar de la antropología en Max Scheler", en: *Ethos*, nº 6-7, Bs. As., 1978-79, pág. 170.

[10] Bochenski, I. M.: *Europaische Philosophie der Gegenwart*, Francke Verlag, Bern, 1947, pág. 146. Cit. por Soaje Ramos, G., "Curso conmemorativo de Max Scheler a los cincuenta años de su muerte", en: *Ethos*, núm. cit., pág. 111.

obstante, va más allá de la réplica, y desmontando al subjetivismo, al criticismo racionalista, al relativismo y todas las gamas del positivismo, construye un sistema ético con expresividad y rango propio. Próximo a la ética natural y a la moral cristiana en muchos aspectos (aunque no tanto como suele insistirse), pero con una metafísica deficiente que hipertrofia lo axiológico sin que los *valores* encuentren debida fundamentación en el *ser*. Escindidos los *valores* del *ser*, se apartan también del gobierno de la inteligencia, cayendo en cierto *emocionalismo irracionalista* o *intuicionismo emocional*, como ha sido llamado.

La lógica del corazón, con todo su atractivo pascaliano, se convierte en Scheler en una opción casi excluyente frente a la razón. Sobreestimado el papel de la afectividad, la captación del bien moral por la *recta ratio* es sustituida prácticamente por la adhesión emocional a los valores; y la persona es comprendida como una unidad de actos sin referencias a las nociones de substancia y naturaleza. Personalismo de sesgo actualista —pese a sí mismo— que se extiende aun al campo de la filosofía social con su concepción de la "*persona total*" —unidad supraconsciente de actos intencionales ejecutados en común— con que denomina a la Iglesia y a la Nación

No son por cierto, los únicos reparos mencionables [11]. De un lado hay una reincidencia en la subjetividad inmanentista porque la trascendencia de los valores y de las esencias no es propiamente tal. No es que se niegue la realidad objetiva, inmutable, trascendente y autónoma de los valores, pero estos atributos parecen tales *en tanto captados en y por el sujeto*, y no se reafirma su existencia independientemente del sujeto. Es, en rigor, un típico *trascendentalismo fenomenológico*, más aparente que real, y paradójico hasta la contradicción. Circuido y reducido a la conciencia cognoscente, e impensable —o por lo menos, imperceptible— fuera de ella. El objeto resulta a la postre ininteligible fuera de su reductibilidad al acto gnoseológico subjetivo.

Hay también un irracionalismo, consecuencia como ya dijimos, de su emocionalismo exagerado. Los valores son intuidos por los sentimientos espirituales —por el amor, insiste Scheler—, mas no distingue entre el apetito o sentimiento que mueve hacia tal o cual bien y la aprehensión y dilucidación de tal valor o bien que es obra de la inteligencia. La verdad es que la emoción carece de facultad cognoscitiva e intuitiva, pero sigue a la inteligencia que aprehende el ser objetivo; es más, no podría seguirla si no pri-

[11] Seguimos en estas anotaciones la obra de Monseñor Derisi, O. N., *Max Scheler: Etica material de los valores. Crítica Filosófica*, E. M. E. S. A. (editorial Magisterio Español Sociedad Anónima), Madrid, 1979.

mara el acto racional. Y cuando el apetito se aparta de la conducción del logos, estamos ante ese error, tan común y tan promocionado en nuestros días, de la pura afectividad, de la mera inclinación sensible y afable hacia un objeto, que justifica por sí solo la bondad o el derecho de ese objeto. Hoy, hasta los más preciados bienes pueden ser desechados si no media la inclinación afectiva, y recíprocamente, aun los más disparatados valores pueden entronizarse en aras del privilegio de la emoción. Se diría que el mundo moderno —sobre todo el modernismo religioso— vive pagando tributo a este error scheleriano.

Tampoco ha acertado al introducir un hiato entre el *valor* y el *bien* y entre el *bien* y el *fin*; separaciones que mueven a la misma confusión que su esquema *yo-alma-persona*, consecuencia del desconocimiento de la noción de substancia. En la metafísica clásica el valor es siempre un bien —lo que todos apetecen, dice Aristóteles y con él, Santo Tomás—. El bien es un ser con cierto grado de plenitud y en acto, susceptible de perfeccionar o de actualizar a otro y, por lo mismo, estimable y amable. No todo bien es un fin moral —los bienes deben guardar y tienen una rigurosa jerarquía— pero hay un bien que es, a la vez, fin supremo y al cual debe ordenarse el hombre, que es Dios. *Obrar moralmente bien es obrar de acuerdo al Valor, Bien y Fin Supremo que es Dios,* y esto no significa caer en la moral del éxito, como equivocadamente podría desprenderse del planteo scheleriano por su afán de rebatir a Kant. El carácter obligatorio, digamos, que tiene el logro de ciertos fines, obedece a que no proceden del sujeto sino de un *deber ser* que lo trasciende y que se sustenta en última instancia en la Inteligencia y la Voluntad divinas.

Está claro que disponer ciertos medios para consumar un fin no es necesariamente ético y hasta puede ser inmoral, pero es moralmente bueno el fin como bien o valor cuya consecución perfecciona al hombre y que es apetecido y buscado respetando la jerarquía natural de los valores. Precisamente, el fin que persigue el cristiano es el Bien Supremo y todos aquellos fines o bienes intermedios que a El conducen y que de El participan. No son meros medios para un mero éxito —valga la redundancia—; son bienes o valores *per se* con los que se alcanza la vida honesta; un "éxito" ciertamente (podría concederse el término), mas no en el sentido de la moral burguesa y formalista. Es el triunfo del espíritu que logra su coronación ontológica y su perfeccionamiento específico en el ordenamiento jerárquico y en el cumplimiento exigente de ese orden que, como en "una escala de todos los nobles designios", diría Shakespeare, nos conduce al Máximo Bien.

No hay pues impecabilidad en la ética scheleriana. Encontramos sí en ella un retorno parcial al realismo y una colaboración

fundamental a la crítica del moralismo empirista. Todo el andamiaje subjetivista, formalista, relativista, hedonista y materialista, es puesto seriamente en aprietos, en tanto se reivindica con paso seguro, la importancia del espíritu y de los valores perennes, la responsabilidad personal y la vocación del hombre por el *deber ser* y la *norma ideal.* Scheler adquiere en esta defensa su estilo más pujante y convincente, y el espacio dedicado a resaltar al *hombre superior* —a los ejemplares paradigmáticos— debe considerarse como uno de los más notables del pensamiento filosófico. Y aunque llega a ese espacio entre equívocos de fondo (que si bien no desmerecen el brillo de su entusiasmo espiritualista, debilitan la claridad y ortodoxia de la argumentación), es el legado más interesante que brinda a la comprensión de nuestro tema.

III. LA PERSONA Y LOS VALORES

¿En qué consiste suscintamente ese legado? Digámoslo por partes.

Scheler levanta el edificio de su filosofía sobre el problema de los valores. Estos poseen su objetividad, ordenamiento y jerarquía, pero nacen, surgen y se expresan en la persona. Cambian si individual o socialmente cambian los hombres en la historia, pero en sí mismos, no son relativizables y conservan su calidad inmutablemente. La persona tiene entonces una responsabilidad peculiar: dar vida a los valores. Y una obligación íntima: preferir los valores superiores y afirmativos, dirigirse amorosamente a ellos, y postergar o rechazar los valores inferiores y negativos, puesto que "nadie debe realizar lo injusto", aunque tal propósito conlleve un sacrificio, o por lo mismo. Esta clasificación conforma una escala en cuya cima se encuentra el valor de *lo Santo* o *religioso*, y como contrapartida, el disvalor de *lo profano o sacrílego.* Dios funda y remata la jerarquía de valores y sólo en El se alcanza la verdadera felicidad, tanto personal como colectivamente, porque no se le escapa a Scheler que hay épocas, tiempos, generaciones en que refulge la vocación de santidad, y otras en las que por el contrario, se vive en un clima de profanización en todo el sentido de la palabra. Pero los valores no cambian, permanecen idénticos e inmarcesibles para quienes quieran ir tras sus pasos con pie firme.

El hombre scheleriano es, consecuentemente, *una tendencia hacia las normas arquetípicas, un tránsito o movimiento hacia la divinidad.*

> "Lo nuevo que en el hombre —o en un determinado momento de su desarrollo— irrumpe, consiste en un rebosar de actividad

espiritual ... de tal modo que es como si se hubiera abierto una escisión en su historia. En esa escisión llega a manifestarse un ámbito de actos y de contenidos superior a toda la vida, y simultáneamente una nueva forma de unidad: la forma personal ... cuyo lazo de unión es el amor y la pura justicia fundamentada sobre el amor. La idea de esta forma unitaria, como último depositario del valor santo, es la idea de Dios y el reino de los miembros personales que con su ordenamiento lo constituyen; es decir, el reino de Dios. Y con esto llegamos a un resultado maravilloso. El hombre, visto como el ser terreno valiosamente más elevado y como ser moral, tan sólo puede aprehenderse e intuirse fenomenológicamente a la luz de la idea de Dios. De tal modo que podemos decir francamente: el hombre es, en rigor, el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino. Es el ser corpóreo que apunta a Dios y que constituye el punto de irrupción del Reino de Dios ... Esto es, precisamente, el concepto auténtico del ser del hombre: una cosa que se trasciende a sí misma, trasciende su vida y toda su vida. Su núcleo esencial ... es aquel movimiento, aquel acto espiritual de trascenderse" [12].

Queda claro que el tema de los valores, uno de los pilares del edificio scheleriano, según fue dicho, no tiene sentido sin relación con el tema de la persona. Uno y otro se completan y descifran. Pero si en el primero se cae en el emocionalismo y aun en cierto subjetivismo, en el segundo —también fue dicho— no logra superar el criticado *actualismo*. Mas entre tanto, Scheler sigue diciendo cosas fundamentales. Víctima de errores y de omisiones serias, su concepción personalista, pese a todo, supera el enfoque biologista y psicologista, y despliega la noción del hombre —persona finita— entendible en clave de infinitud; esto es, confrontándola con la existencia de Dios. Es más, toda *comunidad de personas*, afirma, se apoya y tiene sentido en *la comunidad con Dios*, porque la santidad es el valor moral supremo de la persona y el fundamento mismo de la ética.

Mediante el amor —sentimiento capital en el sistema de Scheler— el hombre toma conciencia de su propia identidad y de la necesidad de asegurar su salvación. La *salvación* es un acto pleno de amor —de Dios al hombre y del hombre a Dios— que el santo busca y persigue como su meta connatural y más elevada. El cumplimiento del deber, de las normas y de las leyes, el respeto hacia el orden jerárquico de valores es la consecuencia obligada (y ese es su sentido) de esa búsqueda de la salvación que realiza el santo. Todo lo bueno y lo noble en la persona brota de su santidad, de su disposición a salvarse. Pero lo mismo —y esta afirmación scheleriana se nos hace fundamental— sucede con las culturas, con las

[12] Scheler, M., *Etica material de los valores,* Revista de Occidente, Madrid, 1941, Tomo II, pág. 65.

naciones, los pueblos, las estirpes y las familias. Porque la santidad necesita encarnarse en el tiempo— no es un abstraccionismo deletéreo y volátil. Es una vocación concreta de hombres y colectividades dadas, sin la cual no avisoran ni alcanzan su salvación.

Scheler encuentra *seis formas de relaciones éticas posibles entre la persona y la sociedad*, según la posición que ocupe la primera y los objetivos perseguidos por la segunda. La sexta posibilidad —nos importa resaltarlo— alude a los diversos modos de apreciación de las personas que ofrecen las corrientes espirituales de acuerdo con aquellos valores que consideran epicéntrico. Se dan así, las modalidades del *santo* —preeminencia de los valores sacros—, del *genio*, del *héroe*, del *espíritu guía* o del *artista*, con sus correspondientes preeminencias de los valores espirituales, nobles, útiles y vitales. Valores encarnados que no son otra cosa que los *prototipos sociales*.

Lejos, pues, de cualquier enfoque colectivista o masificante, Scheler ve en la opción por los valores excelentes y en el liderazgo de los que optaron por ellos, la salvación moral del cuerpo social. *La comunidad está para la persona, pero ambas están para la Persona de Dios. Y para Dios, sólo se está en la encarnación de los valores arquetípicos cuyo punto más alto de realización es la santidad.* No es en la pura temporalidad, ni en el progreso, ni en el desarrollo de las cualidades físicas como se realiza una comunidad en el tiempo y en el espacio. Tampoco, lo dice expresamente, en ninguna de las variedades del comunismo y del socialismo que ahogan la persona y la historia en el altar del colectivismo igualitarista; sino *en la voluntad de rescatar a las personas y en el empeño de glorificar a Dios. Lo que en el orden individual supone arribar al personalismo, en el orden general, implica la superación del rebaño, de la categoría de masa, del simple contagio y agregación de entes, para convertirse en una verdadera sociedad.*

> "La historia es así —dice Brie— un producto de la estructura de impulsos de los líderes de la sociedad ... La esencia de una cultura se hace consciente en su élite ... Un pequeño número de personas que dirigen la fusión de los acontecimientos ideales y fácticos. Ellas captan las esencias fenomenológicas y sus percepciones se difunden por imitación a través de las masas" [13].

La glorificación de las personas y en último término, de la persona de las personas, es decir, la glorificación de Dios, es el sentido de todo orden moral. Por consiguiente, la comunidad y la historia como escalas últimas, tienen sobre sí una idea: la de

[13] Brie, R. J., "Max Scheler y la Sociología", en: *Ethos*, núm. cit., págs. 201-202.

ofrecer al máximun de personas valiosas una base de existencia y de vida [14].

Reiterando sintéticamente los principales conceptos cabría agregar: el hombre es para Scheler una persona espiritual finita frente a la cual se despliega un mundo de valores objetivos y de esencias inmutables, cuyo fundamento y razón última es la misma Esencia, Bondad o Perfección Infinita de Dios.

Al hombre le corresponde la consumación del tránsito del *deber ser ideal y normativo* al *ser real.* O en otras palabras: el hacer posible que esas esencias valiosas tengan existencia plena y concreta. En esto radica su perfección moral, *en el hacer que se convierta en el valor ideal mediante la realización y cumplimiento de los deberes y normas que de ellos derivan.* Valores y normas cuya objetividad y perennidad resalta, desbaratando todos los razonamientos utilitaristas, evolucionistas, historicistas, psicologistas, y la típica moral de situación. Dios es el vértice de la pirámide axiológica y, si bien no se alude explícitamente al principio de la *participación,* a él se refiere constantemente Scheler al indicarnos que la mayor o menor perfección de los valores y la mayor o menor santidad de las personas, dependen de la proximidad con el Ser infinitamente santo y perfecto de Dios. Esquemáticamente hablando, dos son los términos ontológicos que sostienen esta cosmovisión ética:

> "El *terminus a quo*: la persona humana finita que vale por ser espiritual y por su vocación a la santidad. El *terminus ad quem*: la santidad infinita de la persona divina como meta a la que se ordena y de la que participa la santidad de la persona humana. Y entre ambos términos los valores o esencias valiosas objetivas finitas, constituidas como tales por participación de la Bondad Infinita de Dios, y con cuyo amor y realización la persona humana se perfecciona avanzando hacia la Bondad o Santidad Infinita. El hombre —persona finita— está hecho para esa Bondad Infinita y se acerca a ella y se prepara a su consecución definitiva por la realización de los valores debidos y mandados ... El perfeccionamiento moral se establece desde la persona finita, acrecentada por el amor y ejecución de los valores objetivos en su orden jerárquico que culmina en el valor de lo santo, y en dirección a la bondad de la persona infinita, que es a la vez Fundamento o Fin de la persona humana y Fundamento y Fuente de participación de las

[14] Derisi, O. N., ob. cit., pág. 103. Aquí Scheler introduce su concepto de "persona total" como "unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales" guardando esta calificación para el Estado y la Iglesia, esta última, persona total por excelencia o perfecta, a quien corresponde "servir a la solidaria salvación total de todas las personas finitas". Cfr. Derisi, O. N., ob. cit., pág. 109 y ss.

esencias valiosas y de los prototipos ideales y de los reales que los encarnan" [15].

De ahí que Scheler reclame como culminación lógica de su ética el fundamento divino y religioso porque —nótese la importancia de lo que sigue—:

"la idea de Dios (es) la que originariamente define a todos los prototipos de personas valiosas que rigen la configuración de aquéllos" [16].

¿Qué y quiénes son entonces estos *prototipos* schelerianos cuya trascendencia es tal que algunas veces se ha identificado con sólo este aspecto toda la obra de su autor? La respuesta no ofrece sorpresas. *Toda persona que encarna un valor y un deber ser ideal constituye un prototipo.* No es una simple norma general que enuncia o indica los principios morales. Es la encarnación viviente e histórica de dichos principios. Es un modo de ser valioso, la corporización de la norma, que precisamente por eso, se torna asequible y expresiva. Por la elección y el amor prodigado a los arquetipos puede saberse así el grado de apego o de respeto por las normas. Buen recurso epistemológico: o si se prefiere más sencillo, verdadero termómetro para medir la temperatura de una época, de una comunidad o de un sujeto. En esto Scheler no innova ni agrega nada desconocido, pero reitera un aspecto substancial.

Los prototipos son figuras concretas —padre, príncipe, jefe— que emanan un influjo visible y suscitan seguidores. Se los sigue e imita porque se conoce su valor y se aprecia su contenido. En sus valores, justamente, radica su capacidad de atracción, pero es preciso que exista una coherencia plena entre los ideales representados y el prototipo que los encarna (debió insistirse más en este aspecto). Lo cierto es que su atracción no es compulsiva sino consecuencia propia del poder sugestivo del ideal encarnado. Libre seguimiento más que obediencia, caracterizan al imitador de un paradigma.

Mas existe un orden jerárquico de valores y los prototipos serán auténticamente buenos en tanto su encarnación axiológica resulte armónica con la jerarquía y el rango. Un prototipo es también una escala y punto de referencia para la ascención moral. Así, por el acento en este orden jerárquico, van surgiendo las figuras del santo, del genio, del héroe o el artista, con sus limitaciones, y aun imperfecciones humanas, pero exactos y límpidos en tanto enarbolan con su existencia los ideales más altos y más nobles.

[15] Derisi, O. N., ob. cit., pág. 152.
[16] Scheler, M., *Etica...*, ed. cit., T. II, pág. 417.

Scheler da un paso aún más importante en sus reflexiones. Fiel a su sentido preeminente de lo religioso, sostiene que así como los valores se sustentan en la Bondad Infinita de Dios, lo mismo sucede con los arquetipos. *Son por participación con el Ser que Es.* Y a tal punto su cosmovisión mantiene la hegemonía divina, que hasta los mismos antiarquetipos o contrafiguras, como él las llama, se definen en relación a la participación divina. Esto es, por el grado de negación de la Persona Infinita de Dios. La plenitud de su ser se debilita y oscurece en proporción directa al alejamiento o negación del Ser que Es.

> "No hay norma de obligación —escribe Scheler— sin una persona que la proponga. No hay rectitud material alguna en la norma obligatoria, sin la bondad esencial de la persona que la propone ... El prototipo es, conforme a su contenido, una consistencia estructurada de valor en forma personal. Y conforme a la cualidad prototípica del contenido nace la unidad de una exigencia de deber ser, fundada en el contenido ... La exigencia de deber ser del prototipo ... es vivida como una tracción poderosa que parte de la persona particular o total en la que se manifiesta el contenido prototípico, o según los casos, como una tracción suave y por encanto. Los prototipos tiran hacia sí de la persona que los considera como tal ... poseen más bien la tracción del deber ser y del ser justo que lo fundamenta ... Serán verdaderos prototipos buenos en la medida que encarnen los valores en su debido orden jerárquico, de tal modo que su seguimiento implica la aceptación de los valores en su escala, con sus deberes y normas, es decir, lo que precisamente constituye el acto moralmente bueno...". Y más adelante: "...la Bondad de la Esencia Divina se desmembra en las unidades de las esencias valiosas ... debido únicamente a la relación vivencial y cognoscitiva de una persona finita, en general, con la Persona Infinita ... En este sentido puede afirmarse que lo que en cada caso se tiene como divino se convierte en el punto de partida de todos los modelos prototípicos que actúan como tales ... *(Aun) las contrafiguras siguen dependiendo de la idea de Dios ... pues la mera negación de la realidad de esta idea no varía, en absoluto, la estructura íntima de valor que en la idea de Dios tiene el contenido negado* ... Siendo la idea de Dios la que originariamente define a todos los prototipos y contrafiguras y a los tipos de personas valiosas que rigen la contrafiguración de aquéllos, la continuación lógica de estas investigaciones, reclama por de pronto, una teoría de esencias acerca de Dios, junto con una investigación de las clases de actos en que llega a ser dada la esencia de Dios (teoría de la religión)" [17].

Hemos dejado hablar extensamente a Scheler para que se noten sus aciertos y sus intuiciones. No podemos coincidir, en cambio, con su separación entre *ser* y *hacer*, según la cual, el prototipo no ordena a un hacer ni su influencia estriba en sus actos o en su

[17] Scheler, M., *Etica...*, ed. cit., T. II, pág. 391 y ss.

obrar, sino "en su puro valor posible en cuanto prototipo"[18]. En realidad, esto es un abstraccionismo innecesario. En la práctica, el hombre —el hombre y los pueblos— captan, observan y aprecian (o no) a un hombre, precisamente por sus actos. Si hay algo que no les ocurre a las personas corrientes y a las sociedades, es detenerse a distinguir frente a un prototipo real o presunto, qué *deber ser* representa o qué ser valioso encarna. Se lo ama y sigue, o se lo rechaza y repudia, por su obrar coherente con su prédica, por su conducta acorde con sus principios, por su *hacer* conteste con su *ser*. Claro que esto supone una aceptación implícita y previa de ese ser, pero no se manifiesta escindida y autónoma. Es *el ser que actúa* lo que mueve y convence, lo que despierta el afán imitativo y el seguimiento de los demás. Por eso, tampoco es correcto que "los prototipos sean anteriores a las normas"[19]. Mas bien ellos suelen ser sus portavoces y defensores. Porque se conoce y se admite una norma es que se recibe bien a quien la encarna, máxime si tal normatividad querida y valorada ha sido vulnerada impunemente. No obstante, hay casos históricos de arquetipos creadores de normas. Pero no es eso lo que está en discusión. Igualmente objetable es el tratamiento que hace de la imitación de Cristo y de la imposibilidad de que Dios sea considerado un arquetipo; temas que aproximan enormemente a la ética scheleriana con la cristiana y que por lo mismo, reclama clarificación.

IV. LAS FIGURAS ARQUETIPICAS

Pero demorémonos previamente en sus consideraciones sobre las principales figuras arquetípicas. Ya dijimos antes que en la exaltación y revaloración de lo egregio, Scheler adquiere a nuestro juicio su tono más convincente. Así ocurre con su ya clásico *El Genio, el Santo, el Héroe*, libro impactante, lleno de juicios discutibles, definiciones certeras y observaciones penetrantes, cuyas tesis valen la pena conocer y glosar[20].

Desde el comienzo considera la fuerza de los modelos y los jefes como una de las influencias más decisivas en la orientación de los hombres y los pueblos. Tan decisiva, que la necesidad de caudillos y la carencia de genuinos exponentes de esta condición, ha llevado en nuestra época a variados casos de sucedáneos. "Comunidades, círculos, órdenes, sectas, escuelas", enumera Scheler, cada una con su propio "salvador, profeta o reformador". La

[18] Idem ant.
[19] Idem ant., pág. 392.
[20] Usamos la versión castellana traducida por Elsa Tabernig: *El Santo, el Genio, el Héroe*, Ed. Nova (Col. La vida del espíritu, dirigida por E. Pucciarelli), Bs. As., 1961.

confusión y el fraude cunden. No obstante, sigue siendo válida —o por lo mismo— la premisa inicial. Hombres y pueblos requieren con ansia un lazo vital con guías y conductores cabales. La corriente que se establece entre ellos es una suma de afectos y de intereses compartidos, de identificaciones, fidelidad y confianza recíproca. Los paradigmas son plasmadores de almas y forjadores de metas. Son propulsores del comportamiento humano, movilizadores del espíritu hacia la conquista de los ideales forjados y concebidos. Y con tanto empuje que acreditan las palabras del místico al que Scheler cita sin nombrarlo: "*Todo hombre tiene ante sus ojos una imagen de lo que debe ser, mientras no lo sea, no está plenamente tranquilo*".

Pero no es lo mismo un *Jefe* que un *Modelo*. El primero ejerce un dominio público y visible; el segundo actúa recónditamente en la interioridad del ser, y por eso, su penetración es más honda. El jefe supone una conexión axiológica con sus seguidores; un vínculo real establecido aquí y ahora. Su existencia es natural y obedece a las leyes propias del cuerpo social, según las cuales es propio que se manifiesten distinciones entre conductores y subordinados, entre los que son aptos para el mando y los que reciben dirección. Scheler se apresura a aclarar —pero es obvio— que la ley de la naturalidad de la existencia de los jefes no significa abrir un juicio de valor sobre los mismos. O más sencillamente: que se puede ser un buen o un mal director, un salvador o un seductor de las multitudes; un servidor o un adulador demagogo, un regenerador o un inescrupuloso; mas por sencilla y repetida, no deja de ser exacta esta apreciación: escudriñar históricamente a una sociedad en un tiempo y en un horizonte geográfico determinado, es comprender quiénes, y cómo fueron sus respectivos jefes y para qué actuaron.

El modelo tiene otras dimensiones. Más intemporal y universal, y aun, metapersonal. No necesariamente debe estar presente en mi circunstancia, ni ser una realidad histórica. Modelos son también seres ideales, míticos o divinos. Personajes de la literatura o de las leyendas. Pero están cargados de valor. El ser modélico es por naturaleza, bueno y perfecto, un *deber ser* óptimo e intangible. El alma se estremece de afecto y de vehemencia frente a él, y más que acciones —como puede y debe exigir un jefe— el modelo exige un modo de ser del cual lógicamente se desprende un hacer.

No son ciertamente categorías excluyentes. Los jefes pueden ser modelos y éstos, a su vez, ejercen cierta jefatura implícita e involuntaria. Pero según cuáles sean nuestros modelos, según nuestro *deber ser*, nuestro *querer ser ideal y normativo*, así serán los jefes que elijamos o los que se impongan naturalmente.

Lo que en definitiva determina, condiciona o prepara la identidad de los grupos sociales, es la calidad y la entidad de sus modelos:

> "...no es la 'idea' impersonal de Hegel, ni un autónomo 'orden legal de la razón' o de la voluntad racional (Kant y Fitche), ni un proceso científico y racional que se desarrolla legalmente en forma de una 'fatalidad modificable' (Comte), ni una sucesión de situaciones económicas (Marx), ni los oscuros y casi imprevisibles designios de la mezcla de sangre, sino la minoría de modelos y jefes imperante en cada coyuntura, que siempre proporciona por lo menos la base y le imprime la dirección principal" [21].

Mas por ello, una colectividad tiene que superar o evitar la condición de masa, donde todo es contagio, instinto, estímulo y variabilidad; donde las formas de jefatura se aproximan más a las de las manadas o los rebaños, y la imitación o el seguimiento de los subordinados es más que nada un acto de sometimiento. Pero es preciso igualmente —dice Scheler— abandonar las concepciones del liberalismo y del socialismo que sólo ven en las sociedades fines utilitarios y enfrentamientos clasistas. El hombre es persona espiritual y libre. No nació para el aislamiento ni para el gregarismo de la masa. Sí, para convivir, coexistir y compartir, para estar lúcidamente sujeto a la conducción de las verdaderas excelencias. Que han de mostrársele encarnadas —vida y sangre— pues más que las abstracciones jurídicas son los ejemplos vivientes los que conmueven su ser.

> "El modelo siempre es un valor encarnado en una persona, una figura que se cierne frente a uno o frente al grupo de tal modo que el alma poco a poco adopta sus rasgos y se transforma" [22].

Modelos y jefes son siempre pocos —el "número reducido" del que habla Von Wieser—, pero su empuje es tal que sin ellos no podría darse el dinamismo de la historia. Hemos dicho que no se excluyen, pero en rigor, se suponen. El modelo dominante dictamina —de modo expreso o no— el tipo de jefe que hay que seguir. Este a su vez, no es jefe sin un modelo que defina su quehacer y marque sus objetivos. El modelo mueve y dirige los sentimientos y las conciencias, actualiza la capacidad de mímesis, atrae y encamina hacia una meta clara. *Por lo tanto, el mejor conocimiento histórico es aquel que llega a la comprehensión de los modelos, motor secreto y clave de la conducta humana.*

> "Si es verdad que el alma de la historia no reside en el hecho real mismo, sino en la historia de los ideales, de los sistemas de valores, de las normas, de las formas éticas en que los hombres

[21] Scheler, M.: *El Genio...*, ed. cit., pág. 21.
[22] Idem ant., pág. 25.

miden su ser y su actividad práctica —de tal modo que sólo esta alma de la historia nos permite comprender plenamente la historia real— *la historia de los modelos, su origen y su transformación constituye de nuevo el verdadero núcleo de esta alma de la historia.* Afirma por lo tanto, que los sistemas de valores y, más aún, los códigos y sistemas legales dependientes de estos sistemas, a los que el hombre presta obediencia o desobediencia, en última instancia siempre se remontan a los modelos personales que viven a la sazón, a las personas que son la encarnación de dichos valores" [23].

Scheler se mantiene a veces dificultosamente en el realismo, lindando por momentos con posiciones idealistas. No niega que los valores y los ideales tengan que encarnarse para existir y actuar sobre el hombre. Reconoce, como se sabe, que existe un orden jerárquico de valores y concordemente, de ideales. Principios inmutables y eternos que el espíritu advierte o no, calificando así su accionar ético. Pero, en ocasiones, da la impresión de que los ideales y los valores preexistieran inertes en un código, y que con ellos se va clasificando a los hombres, a medida que aparecen.

Otras veces, como en el tratado que comentamos, deja en claro la cuestión. Hablando de los grandes tipos ideales de valores —lo agradable, lo útil, lo noble, lo bello, lo santo, etc.— escribe:

"Pero estos esquemas serían totalmente insuficientes en sí para proporcionarle alimento vivo y sustancial a nuestro espíritu y a nuestra aspiración moral. *Estas delicadas y espectrales figuras tienen que abrevarse con la sangre necesaria en la fuente surgente de la historia y de la experiencia. Sólo después de haber bebido esta sangre, estos modelos tipos se convierten en 'modelos concretos'* ... Cada pueblo, cada época tiene sus genios, sus héroes, sus jefes, sus artistas de la vida propios ... Es en estos modelos concretos de la humanidad, siempre existentes, en su orden jerárquico, donde se nos aparece el sentido más comprimido de la historia, donde se nos revelan los peldaños por los cuales el hombre —atraído, izado por sus excelsos ejemplos, acogido profundamente en su alma— se eleva a su meta suprema: parecerse a Dios, como dice Platón; ser perfecto como el Padre, como dice el Evangelio. No existe para el individuo ningún camino directo para la deificación, como lo soñó muchas veces una pseudomística ... Sólo existe aquella cadena, aquella pirámide de modelos personales que se superan, a lo largo de la cual el hombre asciende lentamente y por complejos caminos hacia su yo profundísimo, hacia su 'llega a ser lo que eres' " [24].

Los modelos nutren desde el pasado, el presente y el porvenir del hombre, y se transmiten en el tiempo, a través de la herencia, de la tradición y de la fe; vía esta última particularmente preciada, cuya expresión más sublime es la *Imitación de Cristo.*

[23] Idem ant., págs. 26-27.
[24] Idem ant., págs. 28-30.

Una vez aclarada la distinción entre Modelos y Jefes y la preeminencia de los primeros sobre los segundos, Scheler se aboca a la profundización de su tipología de prototipos que, como todas las clasificaciones de esta naturaleza, suelen tener más que nada un carácter didáctico. No obstante, y a pesar de cierto inevitable esquematismo y sincretismo, ha impuesto su vuelo y su vitalidad. Particularmente en la descripción de los tres tipos ideales sobresalientes —el Santo, el Genio, el Héroe— que indudablemente, habrán tenido que comenzar por sacudir su propia alma, para poder transmitirnos tan patéticamente su riqueza.

En el primero de los arquetipos prevalece la relación de amor a lo divino y de contemplación del mismo. Es el más excelso de todos, el principal en el orden jerárquico y la fuente de inspiración para los auténticos modelos [25]. El segundo se nos presenta como artista, filósofo o legislador. Y el tercero es la consagración a la vida noble y cuanto de ennoblecedor existe. Por debajo de ellos es posible encontrar otras figuras —el conductor de la civilización, el artista del placer, etc.— pero no llegan a equipararárseles en relieve.

Son prototipos de santidad los "primeros santos" y los fundadores, los testigos y los mártires; los discípulos, seguidores, pastores, predicadores, teólogos, moralistas, profetas o místicos. Pero en todos ellos, el rasgo común es *la referencia a Dios como valor supremo*. Sus conocimientos no son puramente racionales; les llegan ante todo, por vía de la fe, la revelación y la gracia; y la columna vertebral de sus vidas es el respeto y cumplimiento de los valores sacros. En tanto santidad originaria y fundante, su ejemplo y personalidad se tornan únicos e irrepetibles y centro de las miradas para quienes quieran continuar sus pasos.

El Santo es el hombre de la vinculación amante con Dios y el de su constante contemplación. Su fuerza está en su virtud y por ella se hace imperecedero y siempre contemporáneo. Su presencia en la posteridad es una cualidad inherente. Presente por lo que es, más que por lo que hace o escribe, como ocurre con las almas verdaderamente superiores. Presente en sus continuadores y de-

[25] Dice Scheler: "El santo abarca todas las demás formas de la grandeza humana: tanto al genio, al héroe, al salvador en el sentido del bienestar y de la salud física. Todos los demás tipos de modelos dominantes se nutren de su tipo de modelo: por ejemplo, el antiguo ideal del genio, del sabio y del héroe y del ideal cristiano del genio, del sabio y del héroe; la tragedia antigua y la tragedia cristiana. Todas las 'profesiones' tienen su punto de arranque en él. De ahí que obre sobre todos los valores de la vida y todos los dominios de la cultura. La historia universal se periodiza y se divide de acuerdo a su aparición, a su radio de influencia. Los santos por imitación imponen su forma religiosa esencial a generaciones enteras...". Cfr. Scheler, M., ob. cit., pág. 55, ref. 14.

votos, *actualizados más que recordados*; "misteriosa es la eterna presencia de su existencia y de su influencia", dice Scheler.

> "La posibilidad de 'autoobjetivación' del santo ... consiste justamente en la coincidencia de ser, obra y acción con la esencia de la personalidad. Por eso mismo, la 'presencia' del santo, no depende ni está condicionada por el destino de una obra distinta de la de su ser. El santo puede verdaderamente estar presente 'él mismo', y no estar limitado por un símbolo material. Puesto que la 'materia', por así decirlo, en que trabaja y crea el santo, no es madera, piedra y calor, sino la persona del hombre mismo y, por consiguiente, de todos los hombres posibles, resulta que no puede estar presente más que por y en personas. Pero en este caso, puede estar 'realmente' presente. Lo que ha pasado y lo que pertenece al pasado, no es el santo mismo, sino nada más que su existencia histórica ... Resulta imposible no recordarlo o no pensar en él ... La presencia del santo es tan intensa, tan insistente que resulta imposible no pensar en él ... Las personas tienen que pensar tan intensamente en él que lo único posible es olvidarlo totalmente, desplazarlo ... Frente al santo, se puede vivir tomándolo como modelo o como contrafigura, jamás puede hacerse abstracción de él ... Silenciosa y suavemente se produce, por lo tanto, la presencia eterna del santo en sus discípulos e imitadores" [26].

El de *genio* es un calificativo demasiado generalizado, pero en rigor, sólo aplicable a contadas personas. No puede atribuirse genialidad al que se destaca o sobresale por su actividad incesante o por su capacidad para los negocios o las empresas comerciales. La genialidad supone creación original y ejemplar y amor apasionado por lo que se hace. No es un trabajo sino una vocación. Su influjo se extiende, entonces, hasta hacerse universal y vencedor del tiempo. Su obra es un pequeño mundo desde la cual se abren las puertas a todo el cosmos. Mas para captarla y valorarla es necesario la congenialidad de sus contemporáneos. Una obra genial puede pasar inadvertida para una época o un grupo humano, y descubrírsela con posterioridad. Porque la congenialidad exige una contemplación del contenido espiritual de la obra que de algún modo es un acto de imitación y de tendencia al modelo, y no siempre ni necesariamente se manifiesta en un período o espacio determinado. Pero está claro que detectar y analizar la congenialidad de un pueblo o de una época, es comprender sus arquetipos y la dirección de su mímesis. No es lo mismo aquel Renacimiento que congenió con lo mejor del mundo clásico, que la Modernidad que le sucedió, dispuesta a congeniar con el Renacimiento decadente.

La obra del genio no es eterna como la del santo, porque está anclada y enraizada en el tiempo. Aspira sí a la gloria, que es en

[26] Idem ant., págs. 53-55.

cierto modo una búsqueda de eternización. No compite con nadie, pero apetece lo superior vertiginosamente. Su afán no es propiamente el progreso, como lo entendería un iluminista, sino el crecimiento y el enriquecimiento espiritual.

El genio es el hombre del amor al mundo. Sin embargo, esta expresión que prima facie parece opuesta a las enseñanzas evangélicas, tiene en la concepción de Scheler un sentido distinto. No es —nos aclara— el amor del pragmatismo y del utilitarismo, que en el fondo resulta una expresión de odio y de supremo egoísmo. No es el amor unilateral y excluyente que reniega de Dios, sino el amor "en y con Dios". El que cultivó, digamos (y el ejemplo es de Scheler), un San Francisco de Asís con las creaturas que lo rodeaban. El genio:

> "está orientado en su pasión amorosa .. a las ideas eternas de Dios en las cosas; está dispuesto amorosamente a las ideas de Dios realizadas en el mundo" [27].

Entonces:

> "se produce en el genio un secreto y confiado estremecimiento sobre su ser y su esencia ... el espacio y el tiempo en que se amplía el mundo, el agua, el aire, la tierra, las nubes, la lluvia y el sol, todo es para él, objeto de alegría, a través de la cual contempla amorosamente el ser inmenso del mundo que lo abarca todo ... El efecto esencial de este amor del mundo es, en el sentido del objeto, un abrirse de las cosas, un brotar de su misteriosa riqueza, un relucir de valores siempre nuevos, unidos a la conciencia de que este proceso es infinito e inagotable" [28].

¿Y quién es el *héroe*?; ¿cuál su identidad y dimensión? En principio, es el representante y la encarnación de los valores vitales. Vive consagrado a lo noble y a la realización de todo lo noble, comenzando por él mismo. No es un benefactor preocupado por conseguir cierta prosperidad. No es un demagogo, conducido más que conductor, esclavo de las volubilidades de la masa a la que adula con retórica vecua, y de la que busca beneficios. El héroe es un magnánimo y por lo mismo, apunta a lo mejor de cada obra y a la consumación de los valores eximios. La voluntad tensa, la perseverancia y la seguridad, la impetuosidad, la pujanza, la plenitud y la disciplina, son los atributos esenciales del héroe. Pero no hay que confundirse; estos dones le vienen de su espíritu y no de su contextura física, que en ocasiones, podrá ser frágil o débil, poniendo aún mas de relieve los méritos del alma heroica.

Es el hombre de la grandeza de carácter. Capaz del dominio y del señorío consigo mismo. Responsable de todo lo que lo tiene

[27] Idem ant., pág. 114.
[28] Idem ant., pág. 85.

como protagonista, y por ello, agudamente realista. Le son impropios el jugueteo y la ligereza, la frivolidad y el snobismo. Su seriedad ética consiste en reconocer y cumplir el orden jerárquico de los valores y en rechazar la vanidad y la ambición. Está dispuesto al sufrimiento y a la lucha, es el primero en la resistencia y en la ofensiva, y el último en la retirada o el abandono.

> "Es un hombre que se dispensa y no que recibe. Bondadoso por prodigalidad, dispuesto al sacrificio por los amigos y la comunidad. Lo colma un sentimiento de repugnancia hacia todo lo vulgar y una seguridad instintiva para el amor" [29].

Y Scheler agrega algo que nos parece fundamental en esta época en que una falsa psicología y peor filosofía han hecho creer que la inteligencia consiste en adaptarse a las circunstancias. Se viene insistiendo sistemáticamente en este concepto que hace del sujeto una pusilanimidad viviente, tanto más lúcido cuanto más rápido se amolde a su contorno; tanto más despierto cuantos múltiples puntos de vista sea capaz de acomodar en su mente.

El hombre verdaderamente noble, en cambio, y el héroe, paradigma de nobleza, *no tiene conductas reactivas ni adaptativas*. No se sitúa a la defensiva, tratando de componer situaciones y de hacer equilibrio con las circunstancias. Repudia el eclecticismo y el relativismo, la complacencia contemporizadora y la elasticidad que es transacción y transigencia.

> "Los vulgares tienen por pautas de valores la medida en que se benefician ... en cambio, los nobles, la medida en que producen beneficios por medio de su servicio a la comunidad. Los vulgares buscan sus intereses. Cuanto más lo hacen, tanto mejor se encuentran dentro de la esfera de lo vulgar ... El héroe, por el contrario, es la personificación de lo noble ... No sólo actúa como ser, sino por medio y con sus hechos en los que se resume concentradamente una vida ... No es el éxito el que determina su heroísmo, sino el ímpetu de sus actos ... El amor a la responsabilidad, la búsqueda de esa responsabilidad le son esenciales ... El héroe es el intrépido que tiende hacia lo desconocido y gana allí nuevo terreno para la vida. El primero que se internó en los mares inmensos, el primero que dominó los aires, el primero que, siguiendo un presentimiento, arrastró un pueblo a países desconocidos y fértiles ... el que por primera vez se apoderó de las riendas del orden en medio de una masa ululante, ése es heroico". Por eso, "es un hombre que lleva a su estado activamente a un grado superior al que poseía, responsable ante sí, pero sabiéndose y sintiéndose responsable con otros para la totalidad del estado y sus conciudadanos" [30].

Scheler ha hecho, con estas descripciones de tipos ideales, un

[29] Idem ant., pág. 95.
[30] Idem ant., pág. 133 y ss.

aporte importante a la ética y a la historiografía sobre los arquetipos. Sus modelos valen en sí mismos como fuerzas morales y espirituales dignas de ser conocidas y admiradas. Pero valen, igualmente, como recurso epistemológico para una comprensión cabal de la historia. Porque en definitiva, ¿qué otra cosa es historiar una época o una comunidad, sino detectar y calificar sus paradigmas?; ¿en qué otra cosa se convierte si falta el desciframiento de la estimación de los ideales, las preferencias y las inclinaciones normativas? *No hay propiamente historia sin arquetipos.* Ni hay propiamente historiador ni historiografía sin búsqueda de los distintos "deber ser" y los ejemplos concretos que los han encarnado. Scheler creyó ver —y vio en rigor— una especie de ley en esta formación constante de prototipos. Muchas de sus afirmaciones se pueden corregir, discutir u omitir, pero no yerra ciertamente cuando nos insta a la imitación de las formas superiores de la existencia. Y cuando funda la comprensión de los hombres y de los tiempos en las élites ejemplares, que son los resortes del transcurrir y los secretos instrumentos de Dios, para dar cumplimiento a sus planes.

V. LA IMITACION DE CRISTO Y EL ARQUETIPO DIVINO

Decíamos antes que entre las cuestiones oscuras de la ética scheleriana, merecía un tratamiento aparte el tema de *la imitación y seguimiento de Cristo* y el de la misma *arquetipidad de Dios.* Tal vez, porque es en este aspecto crucial cuando Scheler más se acerca —y de pronto más se aleja— de una cosmovisión tradicionalmente cristiana. Su método fenomenológico le juega una mala pasada a su espíritu profundamente religioso.

La oposición expresa a la moral kantiana debía llevarlo lógicamente a enfatizar el papel del amor y el primado de las emociones, sin advertir los riesgos de un sistema y de un conocimiento construido sobre la volubilidad de los sentimientos. El amor acaba sobrevalorizado como instrumento gnoseológico y como medio de percepción axiológica, subordinando a la razón.

Conocido de esta manera, un valor se convierte en objeto de nuestras aspiraciones y deseos, porque la percepción afectivo-emocional contiene en sí un impulso o motivación denominado *causalidad de la atracción.* Y en la medida en que ese valor atrae con fuerza de fin adquiere el carácter de *deber ser ideal* para el hombre que se empeña en conquistarlo. De cuáles sean los valores convertidos en fines, dependerá la conformación del ethos. Habrá entonces un *ethos personal* y otro social, que podrá variar según las épocas, no por la relatividad de los valores, sino por las modi-

ficaciones de las apetencias y los móviles. O por la acción de un arquetipo de singular fuerza moral. En esta categoría, por ejemplo, estaría para Scheler, Jesucristo, el mayor "genio del corazón", según su decir, y el caso más significativo de transformación del ethos [31].

La *ética del amor y del valor* se contrapone así a la *eticidad imperativa,* pero es una contraposición reactiva que excluye como necesariamente malo, todo lo que sea *deber, obligación* y *sanción.* A tal extremo, que se prefiere la no realización de un valor a su realización por vía de imposición o de cumplimiento de una norma. El amor es incentivo suficiente para descubrir y seguir un ideal ético determinado. Hallarlo en uno mismo, en los prototipos dignos de imitación; de modo que la persona ha de ser juzgada éticamente por la coherencia entre sus ideales y las acciones emprendidas para alcanzarlo.

El amor que mueve al seguimiento, es un querer espontáneo y libre, encaminado detrás de un modelo concreto. Por eso, aunque Scheler no confiere a Dios la categoría de modelo, pues cree inconveniente establecer una semejanza entre una persona arquetípica y la persona divina, reconoce la existencia de un *mandamiento del amor,* que no tiene un significado impositivo sino voluntario.

No es este empero un enfoque propiamente cristiano. Lo ha notado con agudeza el actual pontífice Juan Pablo II en la que fuera su tesis doctoral sobre la ética scheleriana [32].

[31] Cfr. Scheler, M., *Vorbilder und Führer,* p. 316 y 260. En: *Zur Ethik und Erkenntnislehre.* En *Schriften aus dem Nachlas,* I, Bern, 1957. Gessammelte Werke, Vol. X: "La forma más radical de renovación y de crecimiento del ethos, es el descubrimiento y la apertura de valores 'superiores' (respecto a los actualmente considerados), que se realiza en el movimiento del amor y gracias a él, y precisamente, en primer lugar, dentro de los límites de la primera modalidad de valor que hemos realizado, y luego, progresivamente, de las otras. Así, pues, en el genio moral-religioso es donde se manifiesta el reino de los valores. Con esta variación, las reglas de preferencia entre los antiguos y los nuevos valores cambian necesariamente; y, aunque las reglas de preferencia entre los antiguos valores y su recíproca objetividad varíen poco, sin embargo, el antiguo reino de los valores queda superado como globalidad". "La persona que ha comprendido y vivido el punto máximo y del modo más completo este 'ordre du coeur', es Jesucristo". "No conozco un testimonio más grandioso para un descubrimiento tal de un reino global de valores que cuestione el antiguo ethos que el Sermón de la Montaña; éste incluso, en su misma forma, se manifiesta plenamente como testimonio de semejante descubrimiento y como cuestionamiento de los antiguos valores legales: 'sin embargo, yo os digo...' ".

"En el descubrimiento de las leyes del amor y del odio —que en relación a los grados de lo absoluto, de aprioridad y de originalidad superan incluso las leyes del preferir y las correspondientes leyes entre las cualidades de valor— se encerraría toda la ética".

[32] Wojtyla, K., *Max Scheler y la Etica Cristiana,* versión castellana de Ed. BAC, Madrid, 1980. De aquí en más, seguimos las consideraciones de

"Dicho sistema —ha escrito— no puede considerarse una tentativa consumada de elaborar la ética cristiana ... Se trata de un sistema filosófico construido de acuerdo con las premisas de la fenomenología y de la axiología que pretende servir para reunir y explicar todos los hechos morales y todos los contenidos éticos, y no sólo para constituir una elaboración de la ética cristiana. Si Scheler apela en su obra, de vez en cuando, a textos revelados del Evangelio o de las cartas de San Pablo, no por ello, pretende hacerse pasar por intérprete de tales fuentes. Apela a ellos para confirmar la exactitud de su sistema. Sólo en un caso podría parecer que se erige en intérprete del pensamiento cristiano; a saber, cuando a la concepción clásico-antigua del amor 'al bien', contrapone la concepción cristiana del amor a Dios y a todos 'en Dios'. Pero incluso en este caso, descubrimos sin dificultad que para Scheler se trata de su propia concepción del amor que a su parecer, es cristiana. Tampoco la idea de seguimiento es una idea peculiar cristiana o evangélica, sino que en toda ética tiene un significado de criterio central, según el cual se realiza el desarrollo de un ethos dominante" [33].

Estas prevenciones legítimas —y el mismo Wojtyla lo enuncia— no obstan para que se establezca cuánto de inspiración evangélica y cristiana hay en la cosmovisión de Max Scheler, cuáles son las afinidades y "puntos de tangencia", como los llama. Porque indudablemente los hay, y la invitación al seguimiento de un paradigma para alcanzar la perfección, lo es. Como lo es también, el considerar la importancia del amor como motivador de la conducta ética.

En la literatura cristiana el tema del seguimiento es una constante. Recorre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y se prolonga hasta nuestros días en los textos más representativos de la Cristiandad. Se insta a seguir a Cristo como Modelo Supremo; y también, obviamente, a aquellos que han consagrado ya sus esfuerzos para ir tras El. Profetas, Santos, Patriarcas, Místicos o Mártires. Cristo mismo en su Evangelio no cesa de repetírnoslo cada tanto: "Venid en pos de mí", "aprended de mí", "sed perfectos", o "ejemplo os he dado, para que vosotros hagáis también como yo he hecho". Se lo sigue e imita por amor, por una fuerza afectiva incontenible que está por encima —y en algunos casos de modo excluyente— de todo otro bien terreno. Las cartas de San Pablo abundan en estas consideraciones. El deber de ser santos, el permanecer en la verdad fielmente, el andar como El anduvo, son prescripciones constantes del Apóstol, que no sólo garantizan la salvación sino, inclusive, la concordia social.

---

esta obra, de la que nos place expresar que fue una de las más exhaustivas de todas las críticas que leímos a la ética scheleriana.

[33] Idem ant., pág. 41.

El seguimiento cristiano está íntimamente ligado a la perfección moral de la persona. En definitiva, es la persona quien se completa y plenifica en la imitación y el seguimiento de un modelo, hasta poder convertirse ella misma en otro modelo digno de imitación. Quien así obra, ciertamente, cumple con la voluntad de Dios, agrada a Dios; pero además, consuma un ideal real y práctico, es decir, una perfección que guía su obrar y lo orienta en la vida diaria.

No sería impropio sostener que el Cristianismo ha elaborado una verdadera *Pedagogía de los Arquetipos*, cuyo punto central es el seguimiento de Cristo y en El, de los modelos que participan de Su Ejemplaridad. De modo que no hay razones para dejar de considerar a Dios como el Supremo Arquetipo. Esto no significa menoscabar su majestad o equiparar su identidad con la de otras personas. Significa reconocer en El a la Causa Ejemplar por antonomasia, y a las creaturas, la posibilidad de participar de esa Ejemplaridad. Pero Scheler no ahondó en el maravilloso secreto del principio de la participación. Entonces, la idea de Dios, aparece fundamentalmente como persona de las personas, persona infinita en suma, en la que se reúnen los más altos valores que el hombre experimenta; *pero el ideal divino no llega a desempeñar el papel de Arquetipo Supremo en virtud de cuya perfección son posibles los tipos humanos de perfectibilidad. En las fuentes cristianas, en cambio, la perfección ética real del hombre es objeto preferido de la voluntad de Dios. Al emprender su camino de perfección cumple la voluntad de Dios, se hace semejante a El y digno de una participación real en los bienes sobrenaturales.* Scheler, por el contrario, considera que el ideal de perfección personal es experimentado por el sujeto como contenido emocional cognoscitivo de los actos de su persona.

Su pensamiento ético persigue también como objetivo el perfeccionamiento personal mediante la imitación de un modelo encarnado, pero al desconocer el carácter de substancia de la persona, como consecuencia de su nunca superado actualismo, *se pone más bien el acento en la "esencia axiológica ideal" de la persona que en su concreta perfección moral.* La relación seguimiento-modelo es más que nada un intercambio de "esencias axiológicas ideales".

En la ética cristiana el ideal de perfección es un deber ser revelado por Dios y hecho carne en la persona de Jesucristo. El "sed perfectos" que reitera Jesús, es el cumplimiento de un cometido y de una misión fijada por Dios. En el sistema scheleriano, en cambio, el ideal de perfección se detiene en la consideración de una persona-modelo que más que objeto de seguimiento por su real perfección moral, lo es por su "esencia axiológica

ideal"; es decir por el conjunto de valores que ella misma experimenta como su propio cometido y misión. *El ideal de perfección es en Scheler, más intencional que real y más teórico que práctico.* Porque se funda en el contenido intencional que el seguidor encuentra y toma del modelo, y porque viene dado como contenido de la experiencia emocional cognoscitiva. La persona sólo puede alcanzar su más alto valor, dice Scheler, si no aspira a él con ningún acto de su voluntad. No hay que buscar el valor moral de la propia persona, porque tal valor únicamente se manifiesta con ocasión de la realización de los valores objetivos que la persona experimenta intencionalmente como su ethos [34].

El ethos ocupa en el sistema de Scheler un papel preponderante. Es el universo axiológico objetivo percibido por el sujeto en su estructura jerárquica y dado en la experiencia emocional cognoscitiva del mismo sujeto. Existe, como ya lo dijimos, un ehtos personal y, por ende, otro social o colectivo, que de suyo varían según las variaciones de la persona y de los tiempos, pero que no afecta el orden jerárquico de los valores, que es inmutable. Pero los movimientos y las orientaciones del amor son fluctuantes, y los cambios del ethos pueden verse acelerados o producirse intempestivamente por la acción del "genio religioso moral", "genio del corazón", que presenta un nuevo código moral y altera profundamente el curso de la vida. Por eso dice Scheler que *"la historia íntima del mismo ethos, es el núcleo central de toda historia"*, porque conociendo el ethos dominante de un período, sociedad, sector o núcleo determinado, se conoce el meollo de su historicidad. Así pues, si la primera preocupación de la ética es captar el ethos dominante para definir las actitudes de seguimiento, la primera tarea del historiógrafo bien puede ser, correspondientemente, conocer y calificar el seguimiento y los modelos de la época que estudia.

Mas en cualquiera de los dos casos, el punto de basamento es igualmente frágil. Porque los valores éticos no encuentran otro modo de ser objetivados si no a través de las vivencias emocionales del sujeto, terreno, de por sí, inestable y tornadizo. La ética cristiana, por el contrario, no depende de la inconstancia de los sentimientos, pues más allá de ella, posee sus normas y valores perennemente objetivados a través de las enseñanzas del Magisterio Eclesiástico. El criterio de Scheler mediatiza sin proponérselo este o cualquier otro magisterio y hasta las mismas enseñanzas de Cristo, las cuales, tendrían validez en tanto mediara la experiencia emocional cognoscitiva de sus seguidores. El Evangelio sería pasible de contenido ético a condición de que reflejara las experiencias axiológicas de Jesús y los suyos. Pero la verdad

[34] Idem ant., págs. 51-69.

es que precisamente el mismo Jesús, además de sus experiencias y vivencias, definió objetivamente sus enseñanzas y su doctrina, transmitió un sentido y un orden ético total que no depende de este u otro padecer emocional.

> "El modelo personal que es Jesucristo cumple permanentemente su enorme función moral educativa, que de ningún modo disminuye su misión legisladora. Cuando Jesús enseña como legislador enviado por Dios, los valores morales que proclama se expresan en fórmulas objetivas de mandamientos, consejos, recomendaciones, etc. ... fórmulas de este tipo pueden contener valores morales objetivados, pese a que Scheler sostenga que mandamiento y valor se excluyen mutuamente. Así pues, el Evangelio no es sólo ethos en sentido scheleriano, sino que constituye un gran sistema de valores morales objetivados ... Hemos de sostener con más fuerza aún que la definición del mundo cristiano de los valores morales está estrechamente ligada a la clara determinación de la relación que interviene entre el valor moral y el orden sobrenatural de los bienes ... La perfección moral de la persona humana está en relación real con Dios en cuanto bien sobrenatural y fuente de todo el mundo sobrenatural de los bienes ... Jesucristo revela a la humanidad el mundo objetivo de los bienes sobrenaturales y define la relación objetiva entre el bien moral de las acciones humanas y ese mundo de los bienes. Precisamente por esto, tenemos una razón tanto mayor para afirmar que en las fuentes reveladas de la ética cristiana, los valores morales se definen como objetivos" [35].

El fenomenologismo al que Scheler paga tributo en todo momento, inhibe a su pensamiento de establecer esta relación entre el bien y el mal moral y el mundo sobrenatural de los bienes divinos. Son los valores éticos objetivos y el orden sobrenatural de los bienes queridos por Dios, los que quedan fuera de la captación del sistema scheleriano. En última instancia, su objetivismo ético se resiente y desdibuja, por la percepción cognoscitiva-emocional de los contenidos morales, por la dependencia que ellos guardan con los actos de realización del sujeto y porque, consiguientemente, no se llega a determinar con propiedad los valores morales objetivos. La percepción afectiva del bien o del mal con ocasión de un cierto querer u obrar, no es razón suficiente para afirmar que ese contenido y ese obrar es objetivamente bueno ó malo.

Otro aspecto en que el pensamiento ético de Scheler se aparta del sentido cristiano, es el de los deberes y mandatos. Estos son para él fuente de negatividad moral, y por eso aspira a erradicarlos de la experiencia personal. Si sé cual es el bien, nos dice, no debo preocuparme por el deber. La voluntad no precisa someterse a ningún mandato coactivo.

[35] Idem ant., págs. 84-86.

La verdad es que estas premisas schelerianas no resisten la confrontación con una antropología realista, y la ética cristiana, que parte precisamente de la realidad del hombre, se muestra forzosamente incompatible. Porque no ignora que el hombre es una criatura caída, que el pecado original lo hace proclive al mal y que su propia naturaleza reclama y exige la disciplina del deber. Pero el deber no menoscaba la dignidad humana ni resta entidad a la conducta ética. Por el contrario, la cincela y encamina. La aversión scheleriana es una consecuencia más de su emocionalismo, ante el cual, todo lo que posea una connotación exigitiva es echado a un lado. Se dirá que Scheler no niega la percepción afectivo-sentimental del deber pero, justamente, la reduce a su esquema emocionalista, sin que los deberes sean inferidos como fines ni como causas del obrar. Pero la presencia del deber es indispensable, sin necesidad de caer —todo lo contrario— en el detestado formalismo kantiano [36].

La ética cristiana tiene sus obligaciones y mandatos, y éstos no anulan la esencia moral de un acto ni la libertad y naturalidad de quien lo realiza. El conocimiento y acatamiento de la voluntad de Dios, lejos de disminuir al hombre, lo engrandece y perfecciona. Por eso, Dios se presenta en las escrituras como Legislador y Juez; y los auténticos modelos de santidad propuestos, son aquellos que pese a las adversidades o los contratiempos, han sabido dar cumplimiento a los deberes para con Dios. Deberes que se ubican por encima de los propios derechos y que no están sujetos a discusión ni a controversias, pero que exigen en quien los realiza una conciencia cristalina y un amor genuino, sin sombras de fariseísmo ni de especulaciones interesadas.

Los mandamientos de la Ley de Dios no son el imperativo categórico kantiano. No se nos pide un cumplimiento formal del deber, ni un simple evitar el mal por conveniencias particulares. Son prescripciones válidas para todos los hombres en cualquier tiempo con el fin de asegurar su salvación y la difusión del bien. Requiere el asentimiento interior de la persona; no coartan su expresión ni oprimen su espontaneidad, pero afinan los límites exactos dentro de los cuales —y sólo dentro de los cuales— la espontaneidad, la libertad y la voluntad se ordenan al logro de sus fines específicos.

Scheler cree que el amor no puede ser objeto de mandato alguno, porque mandar significa suscitar un deber desde el exterior. Pero al cristiano le es exigido comportarse bien y evitar el mal en nombre del mandamiento del amor, que no es pura sensibilidad o

[36] Wittmann ha notado no pocos residuos del sistema kantiano en Scheler, pese a su pretendida reacción contra él. Cfr. Wittmann, M., "Max Scheler als Ethiker. In Sachen der Wertethik", *Philos. Jahrbuch*, 1941.

emoción, que brota de la interioridad más recóndita del hombre, y que por ello, no puede ser sustituido ni tergiversado. El mandamiento del amor suscita al hombre, sí, pero mueve su intimidad amorosa, no su reacción exterior y mecánica. Es causa eficiente de sus actos éticos y motor esencial de la imitación de Cristo.

> "El que sigue a Cristo, lo hace, sobre todo, mediante el cumplimiento de los actos de amor a Dios y a los hombres, tal como Jesús los realizó. El mandamiento del amor es un principio más amplio y fundamental que el del seguimiento de Cristo, puesto que el seguimiento puede reducirse a aquellos actos de amor que constituyen el contenido del mandamiento supremo de Cristo"[37].

Se trata pues, de una verdadera relación con Dios como Realidad Existente, y no simplemente de experimentar la idea de Dios, por elevada que sea. Importa el vínculo de la creatura con el Creador y no la vivencia axiológica de lo divino dada a la percepción emocional del sujeto. Scheler introduce un hiato entre *experiencia religiosa y ética*, lo que impide descubrir casi siempre el valor religioso dentro de la experiencia ética; mientras en la moral cristiana, los valores éticos guardan una subordinación completa a la relación religiosa del hombre con Dios. El hombre ético es, propiamente, el que entra en vinculación con el Dios Personal y refiere todos sus actos a El. De acuerdo o no con esto, merecerá su recompensa o su castigo en la vida eterna, algo igualmente incomprensible para Scheler, que no acepta el sentido de las sanciones y los premios ético-religiosos.

No puede evitarse, en síntesis, la sensación señalada desde el comienzo de que Scheler se quedó a mitad de camino en sus reflexiones. Los errores fenomenológicos y la herencia residual de la filosofía moderna —aun de aquella de la que intentó desprenderse— pudieron más que sus intuiciones, y finalmente, acabó en una concepción malamente acristianada, por una arista inclinada hacia abajo, más que delgada, como le confesó a Buber.

Se dirá que su método fenomenologista no es un auxilio desdeñable en ciertos momentos del estudio científico; pero es preciso abandonarlo para entender lo substancial; y si Scheler ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento, no lo es gracias al susodicho método, sino a pesar de él. A pesar de él y por su talento asombroso, ha rescatado valores que parecían olvidados y muertos de tan dormidos. Por eso, y como vimos, en el vaivén de su itinerario espiritual nos ha dejado una de las profericiones más sugestivas de las relaciones del hombre y de la historia con las figuras arquetípicas.

ANTONIO CAPONNETTO

[37] Wojtyla, K., *Max Scheler...*, ed. cit., pág. 169.

JUAN IDIARTE BORDA –PRESIDENTE DEL URUGUAY–

Nacido en la ciudad de Mercedes en 1844, fue hijo de Pierre Idiart Borda y Marie Soumastre, vascos afincados en América años antes.

Luego de una brillante carrera política, en la que actuó como Juez, Defensor de Menores, Alcalde, Vocal, Senador y Diputado, llegó a la Presidencia de la Nación en el año 1894.

Desarrolló una intensa obra de gobierno, en la que destacaron la firmeza y la honestidad con que afrontó los numerosos problemas del país aún en formación. Pero su obra personal fue la organización de la diócesis de Montevideo en Sede Arzobispal, logrando así que la Santa Sede autorizara la instauración del Seminario en el país.

Para lograrlo tuvo que enfrentar decididamente a las logias anticlericales y a la moda laica que éstas querían imponer a toda costa en el Uruguay, separando la Religión del alma nacional.

Tuvo varias advertencias siniestras contra su proyecto, incluso en la forma de atentado personal con granadas de esquirlas, todo lo cual no arredró su ánimo.

Por fin logró que la ley saliera y el cálido apoyo y particular bendición le llegaron de parte de S. S. León XIII.

Como no podía ser de otro modo las Logias Masónicas decretaron su muerte y esta amenaza se llevó a cabo el 25 de agosto de 1897 con el siniestro rito que después repitieran con García Moreno en el Ecuador y con los profesores Genta y Sacheri en nuestra Patria: a la salida de la Catedral de Montevideo, luego del "Te Deum", fue asesinado a tiros. Hoy, a 90 años de su martirio por la causa de Cristo le recordamos como la Iglesia debiera hacer con sus más fieles hijos. In Memoriam con una oración por su alma.

J. E. S. G.

Artículo facilitado por Gustavo Thiriot, Glodin 11 -

SOBRE EL AMOR HUMANO

I

1. Las palabras —que son importantes por cuanto revelan una verdad esencial— tienen siempre para el hombre algo de cautivante. Ello parece ser así por el encanto que nos causan. Son en verdad frutos equiescentes que brotan del corazón. Así ocurre con la palabra *amor*. Ahora bien, si por el hecho de ser cautivantes poseen poder, lejos están de ser intangibles y de escapar al peligro sutil de la falsificación. Lo verdadero que se falsea se convierte en un remedo, esto es, en un producto adulterado.

Como lo veremos, el desmedro de la palabra *amor* —entendida acá en la acepción del *amor humano*— arranca de mucho tiempo atrás. Pero en épocas más cercanas, las vías que resultaron más eficaces para producir el oscurecimiento de la palabra, estuvieron representadas por los *mass media*. Sobre todo los de carácter visual. Tomemos, así, por ejemplo, el caso del cine. El tema del *amor* casi coincide con los inicios mismos de la proyección de películas. Eran las que correspondían al género *romántico*. En general —puesto que hubo muy buenas excepciones, lamentablemente las menos— se puede decir que así como el cine es un simulacro de la vida, lo *sentimental* constituyó un remedo del *amor* propiamente dicho.

Cuando asistíamos a una de esas proyecciones, lo más probable era que, desde el principio al fin, hubiéramos oído pronunciar la palabra *amor*. Confieso que en la mayoría de los casos, ello me produjo siempre un cierto rechazo, y cuando me preguntaba por el motivo, lo encontraba en el uso abusivo de esa palabra. Al abusar del vocablo, primero se lo desgastaba. Y luego, casi sin que se lo advirtiera, se lo falsificaba. La palabra *amor* ha tenido otrora hondas resonancias líricas: Romeo y Julieta, Paolo y Francesca, Lorenzo y Lucía, Abelardo y Eloísa... Y me preguntaba entonces: ¿lo que ellos habían vivido como *amor*, era igual, o por lo

menos asimilable a estas situaciones que sobre el telón se establecían entre el *buen mozo* y la *star*? La diferencia era degustada en mi alma como superior a la existente entre el azúcar y un edulcorante. Este ejercicio de comparación aumentaba aún más la intensidad del rechazo primero.

2. Pero existieron varias generaciones de jóvenes que cada vez se acercaban más y más a los arquetipos de este pseudo romanticismo degradado, en la misma medida que cada vez se frecuentaba menos la vivencia de aquellos otros grandes paradigmas. Cuando el proceso alcanzó cierta tensión estos últimos pasaron a ser cada vez más incomprendidos. El amor llegó a asumir la denominación apelativa del *mundo de las sensaciones*. Aclaremos acá que no es que en el amor no haya sensaciones, pero también es cierto que es algo más que lo fenoménico. Lo que llamo el *mundo de las sensaciones* no pasa, en la práctica, más allá del ejercicio de una banal y superficial excitación epidérmica, cuyas consecuencias resultan siempre periféricas. Relegado a lo más estricto de lo psíquico sensitivo, el amor se alejaba a ritmo acelerado de su anclaje espiritual.

A propósito de la comparación que anteriormente he propuesto, uno intuía que los grandes amantes eran tales porque habían logrado *centrar* su amor en un ámbito más profundo que el *sentimental*. Ese ámbito es el *reino de lo espiritual*. Para ellos, el *corazón* no era simplemente un órgano del sentimiento, sino de algo más recóndito, en cuyo centro insondable se vivía lo *absoluto*. Y de ello, de la vivencia de ese centro, dependía su energía y su vitalidad.

En cambio, lo propio de las sensaciones es lo fugaz y momentáneo. Es aquello que perdura mientras permanezca el sentimiento, mutable *qual piuma al vento*. Los *amores* pasan y se mutan por otros. Esa transición de los sentimientos, hace que los jóvenes mismos se transformen en meros *pasajeros* del tren de la ilusión. Viajando por el mismo, muchos ni conocen ni les interesa conocer ni el origen ni el destino del viaje mismo. Lo importante no son las *ultimidades*, sino el aprovechamiento mismo de la *experiencia* que se vive... y se acaba. Para renacer en una nueva.

Todo ello trae, desde el punto de vista espiritual, depresión y conflictos. Parecería que Eros mismo se venga de sus falsos adoradores, y sus Erinnias se encargan de hacer conocer la desazón, la soledad y la angustia. Y todo esto no es ficción sino cruel realidad. Muchas *parejas* (tal es la nueva y funesta denominación que pugna por usurpar el puesto del matrimonio en el lenguaje corriente) acuden al juez porque la vida en común se les ha tornado insoportable. En algunos casos, los pocos, existen ciertas

causales graves y dramáticas, pero en otras, quizás la mayoría, se alega simplemente que "se les ha pasado el amor" —análogo al "se me ha pasado la fiebre"—, o que "ya no se quieren más" —símil al "ya me cansé del juego que estoy haciendo"—.

Esta descripción no hace sino poner de relieve la superficialidad con que hoy en día se *siente* el *amor*. Después vienen los propósitos de *rehacer la vida*, y también el *amor*... sucesivamente, dos, tres, cuatro veces más, para recaer, la mayoría de las veces, en una situación indefinida de continuo fracaso que parece asomarse a estas vidas selladas por el descontento y la decepción. Mientras se continúe viajando en el tren de la ilusión, sus pasajeros no escaparán del circuito cerrado de los puros sentimientos. Es necesario regresar al sentido del *amor* como siendo en el *reino de lo espiritual*, si es que se pretende realmente vivir lo que es el *amor*. Ese *reino* se encuentra en nuestra interioridad. Es el ámbito del *corazón*, que es como el centro del círculo de nuestras vidas. Un círculo que gira de manera más veloz cuanto más alejado se esté del centro. Y que en su girar nos arrastra, agitados y ansiosos. La ardua tarea de solucionar estas frustraciones es lograr anclar los sentimientos en el *centro del corazón*. Sólo así el amor conocerá lo *absoluto* y escapará de la ilusión.

3. Por otra parte, resulta bueno acotar —lo cual es por demás sabido— que ese desmedro del *amor*, en lugar de atenuarse, se ha visto cada vez más peligrosamente intensificado. Los *mass media* han continuado su tarea de alejar al *amor* cada vez más del *centro*, o también, bajo otra forma simbólica, cada vez rodando más hacia lo *bajo*. De este modo, se ha ridiculizado la idea tradicional del amor. Así, como mera pauta, hay que anotar que ya hay serias y ciertas dificultades para que un joven o una joven intuyan la idea de un *amor eterno*. Pero acompañando a esa ridiculización, luego, lisa y llanamente, se lo ha combatido. El *leitmotiv* de largas páginas de revistas, es directamente la erradicación de ese sentimiento en su versión tradicional.

Así, en los teleteatros baratos —agotada hace tiempo la vena *sentimental folletinesca* de sus guionistas— nos dejan la idea de que el amor es algo prohibido, una relación oscura, que cuanto más oscura parece ser más intensa. Pero se ocupan también otras franjas, incluida la propaganda comercial, que ha demostrado ser un terreno muy fecundo en la imaginación de los publicistas. A veces de manera consciente, a veces de manera inconsciente, siempre se opera sobre lo subliminal, haciendo penetrar en ciertas zonas cada vez más desprotegidas de nuestro cerebro, el propósito segundo. Así, la asociación del producto que se oferta con una mujer desnuda, o poco menos, en situación más o menos erótica, acompañado de sensual música de fondo. Con ello de manera muy sutil

no sólo se pretende la correspondencia *grata* para la venta del producto, sino además, el consentimiento subconsciente de que lo *grato* es también la impudicia del *objeto sensual*. Sugerir que se compre un cosmético con el nombre de "Infiel", es provocar que se acepte, también en ese psiquismo sutil, que la *infidelidad* es un *bien*, por lo menos tanto como el producto. Y quien no lo quiera ver así, no parece un *adulto*, sino un extraño *pasado de moda* en esta sociedad que se pretende desprejuiciada.

Queriendo develar el misterio del amor, se lo confunde con lo sórdido y pasional en el más abyecto de los planos. De lo *sentimental* se ha descendido a lo *sensual*, enlodando el vocablo y estableciéndolo en la *feria de la sexualidad*. Pero todo esto no es sino una de las tantas falencias de la incomprensión del *amor*. Así, se habla al mismo tiempo del *feminismo*. Pero con la magia de un ilusionista, se expresa con el *destape*, haciendo que jóvenes *liberadas* se ofrezcan como *cover girls* de las revistas ilustradas, o mostrándose en tiras televisivas en insólitas e intrincadas posturas, que muy poco tienen que ver precisamente con la *dignidad de la mujer*. Cierto es que no todo es así, pero lamentablemente, todo parece propugnar la existencia y la vigencia de estas *olas fuerzas* que baten la playa de la vida. Quizá nunca como en esta época, se busque una vivaz sinonimia —excluyente de otros sentidos— entre el *amor* y lo *sexual*. Lo cual no nos debe extrañar, pues estamos también en la época de la historia que más ha proclamado el crudo *materialismo*. Digamos que así como lo sexual tiene su santidad, y por ello salva cuando se ancla en lo espiritual de nuestro corazón, por el contrario esclaviza en la animalidad cuando se lo recorta en la pura función del goce de la sensación.

¿Es que se ha terminado el amor? ¿Ya no es posible amar como Dios manda? ¿Se ha pasado el amor matrimonial? El solo cuestionamiento revela lo preocupante del problema. Mi intención es ver estos aspectos a través de algunos casos que las letras han acuñado. La literatura, que es siempre un fiel testigo de cada época, podrá alumbrarnos al respecto.

II

1. Consideremos en primer lugar, los tiempos medioevales. Todos sabemos que en la Edad Cristiana, el *clímax* fue eminentemente teocéntrico. Esto significaba que todas las cosas eran vividas centradas en Dios. También el amor humano. Y lo maravilloso es que, al estar el hombre con los ojos alzados hacia lo alto, hacia ese *centro* todo convergía. Ese *centro* plenificaba el *corazón* del hombre. El amor residía en el *reino del espíritu*. Por ello es que

se daba el portento, a propósito del amor humano, de que el ser amado veía en el otro el puente y la escala que lo llevaba a Dios. Los sentimientos no permanecían derelictos en el *mundo de los sentimientos*, por lo que no eran efímeros y fugaces, sino que se instaban en lo *absoluto*, y por ello tenían apetencia de *infinitud*. De este modo perduraban y llenaban de gozo a los que se amaban.

Así, Jimena, la esposa de Ruy Díaz de Vivar. Fue un personaje histórico, esto es, mujer real y no imaginada, elogiada por las crónicas de la época. Jimena representa un arquetipo del ideal del amor. Ambos, ella y su esposo, lo mismo que tantos hombres y mujeres cristianos, nos muestran el verdadero camino de la dicha, muy distinto de aqueste moderno y conflictuado meandro de las cuestiones amorosas.

Los fijaremos en un momento muy especial del poema, cuando allá por el siglo XI, deben separarse por asechanzas de los enemigos del Cid. No es un momento de dicha, sino de desconsuelo. Pero tanto el Cid como Jimena evidencian una fortaleza singular. El Cid encomienda a su mujer y a sus hijas al abad don Sancho. En esta escena, Jimena cae de rodillas frente a su esposo. Obviamente, este gesto sería reprobado por las feministas de hoy. Sin embargo, va acompañado de otro, aún más inaceptable para las *liberadas*. Jimena quiere besar las manos del Cid. Ello está indicando algo indispensable en el amor: el respeto. No se trata acá de establecer un catálogo casuista de conductas que hay que seguir, según el cual debamos cumplimentar el *Manual codificado de la perfecta enamorada*, besándoles las manos a nuestros maridos. El respeto nace de la entrega amorosa —que a su vez, es mutua— y en todos los tiempos los enamorados encuentran los gestos adecuados para expresarlo.

Y hay algo muy hermoso que dice Jimena:

> "Ya veo, Campeador / que vais a emprender la ida
> y habremos de separarnos / los dos estando en vida" (vv. 271-2).

Lo que desconcierta a Jimena es que "deban separarse en vida". El texto en castellano antiguo tiene un sabor más particular: "e nos de vos partir nos hemos en vida" (v. 272). El amor cristiano es eterno. La alianza de oro, símbolo medioeval del amor matrimonial, sintetiza en la incorruptibilidad del metal y en la circularidad que no tiene fin, la esencia de este noble sentimiento. Dar un anillo es como darse a sí mismo, e imponerlo a otro es asegurar la atadura fiel, pero libremente aceptada. Es decir, una mutua entrega de cada uno respecto del otro, como un tesoro exclusivo y recíproco. Ruy Díaz y Jimena integran un matrimonio de muchos años y no conocen el hastío. Están afianzados en su

sentimiento. Ellos son matrimonio en el mutuo darse, por entero, como entero es el anillo que se dan el uno al otro.

Por eso es que ese darse necesita de la vida en común. Por ello, con el alejamiento obligado de uno de ellos, se duelen de algo que les resulta incomprensible. "Separar nos" está dicho, como hemos visto en el Cantar, "partir nos". Los cuerpos se separan, es decir "se parten" y eso duele, porque hombre y mujer no son entes espirituales, sino encarnados. Pero los *corazones* continúan unidos, doliéndose en el separamiento, y anhelando desde ese *partirse*, la *re-unión* futura.

2. Doña Jimena pidió consejo al Cid, gesto profundamente cristiano, que refleja la preeminencia del esposo como cabeza de familia. De ninguna manera se podría sospechar siquiera en la escena que por ello Jimena pierde su *dignidad de mujer*. Por el contrario, ahí está enhiesta y entera, ubicada en su condición de esposa y de madre.

Según el relato, el Cid tomó a sus hijitas en brazos y las apretó contra su pecho: "llególas al corazón, ca mucho las quería" (v. 276). Y al mismo tiempo dice a Jimena:

> "Oh doña Jimena, esposa tan honrada y tan cumplida,
> a vos os quise, mujer / igual como al alma mía!
> Ya veis que es preciso el separarnos en vida;
> Yo he de partir, mientras vos os quedaréis en Castilla" (vv. 278-82).

Toda la ternura del guerrero queda acá transparentada. El Cid, quien nada tiene que ver con esa imagen de padre déspota tan divulgada por los enemigos del orden tradicional cristiano que hablan despectivamente del *padre medioeval*, ha allegado las hijas a su *corazón*. Es algo más que el puro gesto de abrazarlas. Es el deseo de internalizarlas, fácticamente, en su *interioridad*, en la cual por otra parte siempre han permanecido. Pero así como el amor de esposo se conduele de la separación de su mujer, puesto que el *amor* busca la unión, lo mismo sucede con el amor de padre, que quiere sentir a sus hijas unidas a él. La figura que se dibuja en este pasaje, a la cual se integra Jimena, es la de una familia firmemente unida en el *anillo del corazón*. Este representa la vivencia real del simbolismo del *anillo matrimonial*.

Toda la escena trasunta ese respeto profundo de los unos por los otros. La unión es íntima. De ahí que las palabras para expresar el amor conyugal sean éstas: "a vos os quise, mujer, igual que al alma mía". Son dos almas, a las que se unen las de sus hijas, que están en *común unión*, que mantienen el fuego familiar en el ámbito del *corazón*. De allí deviene el dolor, porque si lo propio es el *vivir juntos*, la pena adviene con el alejamiento forzoso del Cid.

El amor cristiano sólo conoce la separación de la muerte. Y aún así, ante la suprema despedida, las almas perduran añorando la resurrección. Comprender esto desde el punto de vista cristiano, es inteligir el misterio conyugal, que tiene también su dimensión escatológica. Por eso escribe Gabriel Marcel: "Amar a alguien es decirle: 'Tú no morirás' ". Quien realmente busca el acercamiento busca en realidad encontrarse con la otra parte de uno mismo, con la cual se encuentra unida. Muchos amantes de hoy —y no por motivos económicos u obligados— quieren preservar el amor *realizándose en el destino de sus vidas*, viviendo en sus respectivos domicilios. Mientras uno estudia en Illinois, el otro permanece en Buenos Aires. O como lo dice el errático Khalil Gibran —¡Dios sea loado por el declinante consumo masivo de sus páginas!—: "Dejad que haya espacios en vuestra compacta unidad... dejad más bien que haya un mar meciéndose entre las costas de vuestras almas... estad juntos pero no demasiado juntos... dejad que el Viento Norte penetre entre vosotros...". Digámoslo lo más discretamente posible, pero ni el Cid ni Jimena hubieran podido siquiera imaginar la necesidad de este mar distanciador, ni la acción de este misterioso viento boreal que los separara, para oxigenar el amor que vivieron.

3. La oración posterior de Jimena por su esposo, es algo así como el contrapunto que está hilvanado sobre la misma melodía temática que hemos venido apuntando:

> "Tú que eres Rey de los reyes / y eres Padre Universal,
> y ruego a San Pedro Apóstol / que a mí me ayude a implorar
> a Ti adoro y en Ti creo / con toda mi voluntad,
> para que al Cid Campeador / Dios lo preserve del mal.
> Y como hoy nos separamos / nos volvamos a juntar" (vv. 361-365).

"En vida nos faz juntar", dice el Cantar en su texto antiguo. Si el alejamiento es la pena, el reencuentro es la alegría. Por ello Jimena quiere que su matrimonio no se afecte con la muerte, porque ama y es amada. Por ello es que todo ese ciclo doloroso: *partida-alejamiento*, *peligros para el ausente* y *venturoso reencuentro*, es puesto bajo el amparo celestial del Rey de los reyes. Ella pone su amor a los pies del Padre, porque está sacramentalmente unida al Cid.

Hemos trazado la imagen del *corazón* como *reino de lo espiritual.* Y acá nos encontramos con que en ese ámbito está Dios, como *lo absoluto.* El amor matrimonial estuvo siempre vigente dentro de un contexto de vinculación con lo sacro. No sólo en el Cristianismo, sino también en todas las otras tradiciones. En el Cristianismo, el matrimonio es un *sacramento*, palabra que se conforma a partir de *sacer* —lo sagrado—. Y su operatividad es una

gracia que perfecciona el estado de los esposos. Por eso se dice "unidos por la gracia de Dios".

Pero en el *amor conyugal*, Dios no es un simple invitado. El ámbito propio de Dios es el ámbito del *reino del corazón*. No es entonces que tanto el Cid como Jimena se sientan cristianos por una mera vinculación con lo *absoluto divino*. Es algo más. Cuando los enamorados cristianos indagan lo más profundo de sus *corazones*, descubren allí que Dios está presente. La gracia no estuvo presente solamente en el momento de la celebración del sacramento, sino que el matrimonio mismo perdura como un sacramento. Como lo dice muy bien Monseñor Fulton Sheen, en el matrimonio no son dos, sino tres que están unidos: "Three to get married". De este modo, podemos comprender más íntimamente lo que significa desde el punto de vista cristiano, el anclar los *cuerpos* y las *almas* en el *reino espiritual del corazón*.

La dolorosa despedida, que nos presenta bellísimas escenas de vida familiar, concluye expresada en los más sentidos versos del poema:

> "ahora nos partimos, / Dios sabe el ayuntar.
> Lloraban todos los ojos / nunca se vio llanto igual
> así parten unos de otros / como la uña de la carne" (vv. 373-75).

La metáfora de "separar la uña de la carne", sintetiza, de manera maravillosa la desmembración de la familia, que se parten los unos de los otros. Si es doloroso en el caso de la uña, es porque violentamos lo natural de aquello que está unido. Pero expresa precisamente, el extrañamiento que se produce en el ámbito del *corazón*.

4. La historia es larga. Sólo nos baste saber que el Padre, a quien doña Jimena encomendó a su amado esposo, se lo devuelve triunfante y siempre generoso:

> "Oíd lo que dijo el Cid / que en buena hora ciñó espada:
> Vos, doña Jimena mía, / mujer querida y honrada,
> y mis dos hijas que son / mi corazón y mi alma,
> entrad conmigo en Valencia / que ella ha de ser vuestra casa;
> es la heredad que yo quise / para vosotros ganarla" (vv. 1003-07).

El Cid dedica su triunfo a su amada, esto es, su esposa. En el mundo de hoy, muchos hombres que triunfan, o tratan de hacerlo, cambian por el camino de heroína. Sin embargo, este apuesto caballero cristiano expresa toda su dedicación afectiva, dirigiéndose a su "mujer ondrada y a sus fijas".

En realidad no hay nada sorprendente en la permanencia del amor, cuando está así vivido. Quien habita en la gracia y encuentra en este sacramento el medio para su santificación, llega

a aceptar todas las pruebas, como en el caso de Jimena, porque ese amor está *contrado en Dios*, y nadie puede destruirlo. Aun así, aprender a amar tiene sus bemoles. Amar es nada menos que practicar la *charitas*, el supremo mandamiento del Señor, primordialmente con el esposo. Amar es entregarse generosamente, hasta el olvido de uno mismo. Es el misterio alquímico mediante el cual quien se olvida de sí mismo se reencuentra en el otro. Y como amamos porque encontramos la felicidad en otro, se produce un movimiento de reciprocidad por el cual, de amar justamente, uno resulta feliz.

III

1. Si bien hemos elegido el *Cantar de Mio Cid* para ejemplificar este concepto del amor cristiano, muy bien podríamos haber elegido a Dante Alighieri, quien en *La Divina Comedia* expresa por Beatriz un amor que lo lleva a la Divinidad. Es lo que podemos denominar un *amor puente*. Puente hacia la eternidad. Desde este punto de vista, tanto el amor de Ruy Díaz de Vivar y Jimena, como el de Dante y Beatriz, aparecen —dentro de sus circunstancias distintas— entroncados ambos en un clima histórico teocéntrico. Los amantes tienen la seguridad de una apertura metafísica. O lo que es igual: por detrás del amor que sienten el uno hacia el otro se levanta el rostro de Dios. En el ámbito del *corazón* el amor de los seres finitos encuentra el resguardo divino de lo infinito.

Pero el *amor* se va desfigurando a medida que cambia la cosmovisión del mundo. Así, con la aurora del Renacimiento, el amor atestigua el viraje que se va produciendo en el corazón humano. Francesco Petrarca, nacido en el siglo XIV —cuando ya el mundo medioeval da señales de resquebrajamientos— inmortalizó su amor por Laura. Sin embargo, aunque a veces formalmente lo consienta, no es ya Laura, como lo fue Beatriz, escala hacia el Cielo, puente hacia la eternidad. Son más bien los propios atributos corporales de la amada los que caldean la imaginación del solitario amado. Lo que mueve al amante e inspira al poeta es la Laura de cabellos rubios, de cuello color leche, de mejillas de fuego, de ojos serenos, de dulce rostro, a quien sitúa y acomoda de mil maneras y le saca siempre un nuevo retrato, que resalta en medio de un paisaje hermoso, el verde del campo, la lluvia de flores, el agua que murmura, convirtiendo a la naturaleza en un eco de Laura.

Este sentimiento de las formas bellas de la mujer hermosa y de la hermosa naturaleza, exenta de toda turbación, es la musa de Petrarca. Se diría que Laura es un modelo del cual el pintor

estuviera enamorado, no como hombre, sino como pintor, siempre dispuesto a representarlo. El poeta, en uno de los más hermosos sonetos, bendice el año, el lugar, el día, el mes, la hora en que conoció a su amada Laura, y ella desde ese momento se convierte en el centro de su existencia.

En el caso de Jimena y Beatriz, amadas profundamente por Ruy Díaz y Dante, éstas llevan a sus amantes más allá de ellas mismas. Lo propio del *puente* es unir dos puntos que están alejados. Si la amada, es, pues, representativa del *amor puente*, es porque es capaz de producir el tránsito al *centro divino*. El amor no se queda en el puro embeleso de los ojos y las formas corporales. Trasciende al *reino del espíritu*, allí donde todo está anclado en principios absolutos. En cambio, distinto es acá el caso de Laura. Para Petrarca, Laura es una diosa, demostrando con esto la adoración que empieza a sentir el hombre por la criatura humana, signos estos que ya nos preanuncian un mundo antropocéntrico.

2. El paso del teocentrismo al antropocentrismo ha sido suficiente y claramente descripto por Romano Guardini en su conocida obra: *El Ocaso de la Edad Moderna*. Digamos acá simplemente que lo que ocurre es un cambio del *climax*: las cosas dejan de ser vividas en y para Dios; por el contrario, se va afirmando la autonomía humana, al pensarse que son del, por y para el hombre. El *humanismo* del Renacimiento hace que el hombre pase a ocupar el centro de la historia, el lugar que antes había sido reservado a Dios. El hombre se convierte en algo importante para sí mismo: de ahí que la Psicología cobre un auge inusitado a partir de este momento, en detrimento, claro está de la Teología. La Teología permite explicar desde lo absoluto y lo infinito el amor humano que se ancla en el *reino de lo espiritual*. También lo puede explicar la Psicología, pero ya desde el ámbito del alma humana como autónoma de Dios. Obviamente, las consecuencias serán muy distintas.

En el caso mencionado de Petrarca, como lo dice juiciosamente B. Groethuysen, toda su profunda significación "estriba en la realización del auto-valor lírico de la vivencia humana y sobre todo de la vivencia de amor, en la autarquía poética. El hombre adopta en ella una actitud de vivencia pura. Todo entra en la forma: mi vivencia. El hombre siente su alma, el misterio terreno-humano de *esta* alma, que no es otra cosa que el yo-alma cristiano, pero que ya no encuentra redención en un Tú divino, sino en sí misma, en la inmanencia universal de todo lo anímico, en la contemplación de una referencia de todo suceder a sí mismo, referencia que se basta a sí misma."

El motivo preocupante de Petrarca son los recovecos de esa,

su alma, que se siente enamorada y dominada por un principio que se presenta como *absoluto*. Pero este absoluto no está ya tan centrado en lo divino, pese a ciertas referencias que surgen como circunstanciales en los sonetos, sino que lo *absoluto* es Laura, y sólo Laura, a la que él rinde el tributo de su *enfermedad* amorosa.

Un tratamiento análogo podríamos señalar en Shakespeare, en cuyas obras el mundo parece haberse recortado a este mundo del aquende. Su magistral *Romeo y Julieta*, es un estudio intenso de las reacciones, apetencias, goces y dolores de las almas de los dos enamorados. Pero el *clímax* ya no es medioeval. La ingerencia del tema trágico, de vertiente griega, parece pesar sobre los jóvenes, hasta obligarlos a sacrificar, en el juego del Destino, sus propias vidas. Las almas están plenificadas también en un mutuo amor absoluto, donde lo esencial de cada uno de ellos es precisamente el alma del otro, que se pretende sobreponer a todo, incluso al cruel Destino.

3. Pero el caso que sería paradigmático, porque está preñado de proyecciones futuras en la historia del amor humano, es la *Tragicomedia de Calixto y Melibea. La Celestina* es, en el fondo, una obra extraña en el contexto literario español de la época. Uno entra en un *clímax* oscuro y nocturnal. El amor que acá se nos pinta no ocurre bajo la luz de Selene —como puede ser perfectamente la que ilumina la cita amorosa de Romeo y Julieta— sino de la hechizante Hécate. No es el amor sereno que sobrevive en las dificultades. Es el amor-pasión que se encadena a trágicas consecuencias. La amada Melibea deja ya de ser la amada-puente, conductora hacia la infinitud, o como en el caso de Petrarca, la diosa de bellos atributos corporales, o como en Romeo y Julieta, fieles sirvientes del amor. Melibea, es en cambio un tormento que sume al amante en un abismo cerrado e inmanente.

Nos bastará para ello reproducir dos renglones de un diálogo entre Calixto y su criado:

> —*Sempronio*: ¿Tú eres cristiano?
>
> —*Calixto*: ¿Yo? Melibeo soy e a Melibea adoro e en Melibea creo e a Melibea amo.

Aquí, todos los detalles anteriores que señalamos en Petrarca y en Shakespeare, se dan de una manera más nítida. La pregunta de Sempronio es la pregunta por la religión. Aun para esos tiempos revela una cierta extrañeza del criado, ya que en sí mismo el cuestionamiento encierra una duda acerca del pensar y del vivir de su amo.

Y a ello contesta Calixto con un nuevo *credo*, ya no el cristiano, sino el puramente antropocéntrico. El, Calixto, *hombre*,

tiene su diosa, que es su *absoluto*. El *centro espiritual* pasa a ser directamente Melibea. Ya Dios, por lo menos el Dios cristiano, está desalojado. Por eso es que se define en relación a Melibea. De ahí su "Melibeo soy" en lugar del "Cristiano soy". El resto no son sino las consecuencias lógicas que se pueden deducir de tal creencia: "a Melibea adoro e en Melibea creo e a Melibea amo". Para hacerlo resaltar bastaría meramente la comparación de este curioso *credo* con la plegaria de Jimena. Todo ello nos revela una nueva mentalidad: el hombre tiene como centro a la criatura humana —el Melibeo-Melibea— que es lo único que funciona como *absoluto*.

El *clímax* de la obra está, sin embargo, muy lejos, no hablemos ya del Poema del Cid, sino aun de las hondas meditaciones del Petrarca, e incluso del profundo lirismo de *Romeo y Julieta*. No solamente hay la vigencia de un mundo puramente antropocéntrico, sino que está preanunciado el futuro oscuro de ese nuevo tipo de *amor*.

El mundo de *La Celestina* es netamente sensual y pérfido. La unión corpórea de los protagonistas está muy lejos de aportar la paz y la bienaventuranza a sus espíritus. Sabemos, por el desarrollo del drama, que al caer Calixto frente a la desesperación de Melibea, ésta se precipita al vacío suicidándose. Este suicidio muy poco tiene que ver incluso con los héroes del drama shakespeariano. En éstos el destino los arroja a la desesperación, pero el *clímax* nunca abandona el lirismo y hasta diríamos, el *heroísmo del amor*. Acá, en cambio, es otra cosa. El mundo descristianizado empieza a debatirse en la angustia.

IV

1. En este breve viaje histórico-literario que estamos haciendo de la idea del *amor*, es bueno ahora que digamos algo del romanticismo. Nacido del *Sturm und Drang* (Tormenta e Impulso) representa una cosmovisión mucho más compleja de lo que pueda resultar de un primer análisis superficial. El tema del *amor humano* pasó a ser uno de sus predilectos. En sus autores hay, por un lado una cierta nostalgia por lo *medioeval*. De ahí, una nueva búsqueda por lo *absoluto*.

Sin embargo, la profundidad de la búsqueda encontró vetas de las más variadas. Se podría decir que tantas como autores escribieron y se ocuparon del tema.

Así, el caso de un Novalis, enamorado místicamente de su pequeña Söpfchen. La niña, de apenas trece años de edad, represen-

tó para el poeta alemán la expresión misma de lo *absoluto*. A propósito de ello decía: "Lo que experimento por Sophie —Sopfchen era el diminutivo cariñoso— no es el amor sino la religión... Mi bien amada es la abreviatura del universo, el universo es la explicitación de mi bien amada...". De nuevo encontramos la idea del *centro*, ocupado ahora por la mujer amada. En ella se resume todo el cosmos. Y a su vez, el cosmos no es sino ella misma, identificada en algo así como el *Alma Mundi* que se desenvuelve hacia el exterior.

Por ello, ante la prematura muerte de la niña, su crisis de dolor alcanza un plano metafísico. Espera por ello el milagro de volverla a ver, o que él mismo desaparezca. En el fondo, hay un aura espiritual semejante al "partir nos" de Jimena y del Cid, pero también uno nota la existencia de algo extrañamente distinto. Acá Söpfchen ocupa el lugar que está en el centro del *reino espiritual*, el lugar de la divinidad, y por ello es lo *absoluto*. Ello lo emparenta, por el contrario, con la *religión del amor*, en la cual la diosa es la propia mujer amada. Pero el tema del *amor* será más profundo que en Petrarca, al cual en algo también se le aproxima, y más aún que el tratado en *La Celestina*, del cual se aleja. No se trata aquí del *amor-pasión*, sino del *amor místico*. Sophie —hay que recordar la ambivalencia del nombre, que significa *Sabiduría* en griego— será el numen inspirador de los *Himnos a la Noche*. En la intuición mística del misterio de la Noche, Novalis se proyecta a un conocimiento nuevo de la Naturaleza, del Alma y de Dios.

Precisamente, tanto el tema de la *noche*, como el tema de la *muerte* aparecen muy vinculados en las obras románticas. Pero no siempre será la elevación mística de Novalis. Quizá el amante más conocido es el famoso Werther. En él el amor romántico se vuelve un absoluto, de tal manera que cuando no es posible concretarlo, el suicidio queda como único paliativo. Lo que en Dante Alighieri era puente hacia Dios, viene a ser entre los románticos, el pasaje al ensueño de la muerte, como morada predestinada a los amantes. De algo sin embargo están seguros: del amor. El es todopoderoso, el absoluto hacia el cual tienden los espíritus dotados de una fina sensibilidad. En 1774 publica Goethe esta obra en la que el protagonista narra su trágico amor imposible por Carlota, esposa de su mejor amigo, lo que lo lleva a la desesperación y la muerte.

El tema puede tener características aún más patéticas. Sería el caso del poeta Heinrich von Kleist. Toma la decisión bien clara y bien premeditada de unirse, de común acuerdo, por otra parte, con su amada Henriette Vogel, esposa del tesorero real. Ello se logrará mediante el *sacrificio de la muerte*. Es tan complejo su

caso que conviene recordar un poco las circunstancias. Se encuentran en una posada campestre, cerca de Potsdam, en una jornada otoñal de noviembre. Así lo narra Marcel Brion: "Toda la familia del posadero quedó conquistada por la amabilidad y alegre animación de los desconocidos. Se divertían como niños saltando en las tablas del juego de bochas, y se perseguían traviesamente con risas y gritos. Después de la comida del mediodía declararon que iban a pasear en torno del lago y deseaban que a las tres les llevaran café a la orilla. No era costumbre merendar al aire libre en aquel tiempo, húmedo y frío, pero pidieron el favor con tanto empeño que Stimming (el posadero) envió a su sirvienta, la señorita Riebisch, a poner una mesa y dos sillas en el lugar indicado. Entre tanto, ellos andaban alegremente entre los pinos y tiraban piedras al agua". Pero, dentro de este cuadro idílico, adviene el desenlace. Desde mucho tiempo antes, habían puesto ya en acción sus propias voluntades en común, como dos círculos que se van acercando el uno al otro, y que en su intento de perfección por ser exactamente concéntricos, se convierten en uno solo. Y así llevaron a la práctica su proyecto. Un tiro de pistola en el seno de Henriette y otro fogonazo en la boca de Heinrich. Como lo dice el propio M. Brion: "los dos remeros van a embarcarse en el esquife de las aguas muertas del infierno, y ayudándose el uno al otro, llegarán a la meta: la 'puerta del cielo' ". Esta imagen está sacada de una carta un tanto anterior de Henriette a Heinrich, a quien, en el lenguaje de los enamorados, le da esa designación. Sin saberlo, está haciendo referencia a un símbolo muy complejo, cual es el de *Janua Caeli* —una de las letanías específicas de la Virgen—. Acá, evidentemente no se trata de eso. Sería bastante complicado explicar el sentido de este amor, que se entrega mutuamente a lo absoluto de la Muerte. ¿Qué esperaban los enamorados tras el paso dado? ¿El descenso al Hades, el ingreso al *reino del amor eterno*, o la mera disolución en la *nada*. . . ?

El amor romántico puede ser representado por un inmenso pájaro cuyas alas no tienen ramas en qué posarse, y cuyo horizonte de vuelo es tan ilimitado que hasta la idea de Dios se les torna inaccesible y lejana. Envueltos en el ensueño del *amor absoluto*, es una fuerza poderosísima que se disuelve finalmente en una *muerte de amor*, como la *Liebestod* de Tristán e Isolda, o penetrando en el mar anchuroso e inconmensurable por el cual transitan Senta y el Holandés errante.

2. Pero no encarnará el romanticismo el punto final de esta transformación en el concepto del amor, sino que será el existencialismo del siglo XX el que va a influir decisivamente en esta idea. El *Dios ha muerto* lanzado en forma desesperada por Nietzsche, es un grito que señala la postración espiritual del

hombre del siglo XIX. Esta vivencia terrible va a conducir al amor por un callejón sin salida, teñido de fracaso y desesperación.

De los innumerables poetas que responden a esta afligida filosofía, elegimos a Pablo Neruda, perfecta antítesis de lo que fue, allá por el 1140, el Cid Campeador. Ocioso sería discutir acá los valores del poeta ya que los damos por supuesto. Ahora bien: desde el punto de vista de una concepción cristiana del amor nos revelaría el no-ser, el nihilismo, la negatividad de un existencialismo ateo.

En uno de sus libros más conocidos: *Veinte Poemas de Amor y una Canción Desesperada,* recogemos el testimonio doliente de un amor que ha cortado sus vínculos con la trascendencia y al cual le queda por tanto la desesperación como tributo.

Me refiero en primer lugar al poema numerado como 20. Comienza con un lamento quejumbroso Su tonalidad musical sería evidentemente en Do menor:

> "Puedo escribir los versos más tristes esta noche."

Tres versos más adelante vuelve el tema inicial. Y entra de lleno al motivo de su queja:

> "Puedo escribir los versos más tristes esta noche.
> Yo la quise, y a veces ella también me quiso"...

La tristeza radica en el amor perdido. Por eso afirma: "yo la quise". Por el contrario, la versatilidad del sentimiento parece haber dependido de la amante, no segura del amor: "y a veces ella también me quiso".

Pero luego, inmediatamente de recordar las noches con ella pasadas y los besos "bajo el cielo infinito", retoma la frase anterior, pero en forma recíprocamente inversa:

> "Ella me quiso, a veces yo también la quería".

Es la duda metódica y confluyente del *amor* entendido como *puro sentimiento.* No obstante el hondo lirismo, el *amor* aparece afirmado primero en el poeta y dudoso en la amante para pasar, inmediatamente, a la situación opuesta. El amor estaba en ella, y *a veces* también en el poeta.

Todo parece inclinarse en los versos siguientes, por la vía del lamento y de la nostalgia:

> "Oir la noche inmensa sin ella.
> Y el verso cae al alma como al pasto el rocío.
> "Qué importa que mi amor no pudiera guardarla.
> La noche está estrellada y ella no está conmigo.
> "Eso es todo. A los lejos alguien canta. A lo lejos.
> Mi alma no se contenta con haberla perdido".

Es la pena de amor, tal como lo dice el poeta, por no haber sabido conservarla. Por eso la noche es inmensa, "más inmensa sin ella". Pero se denota su afán de recobrarla. Su alma no se contenta con haberla perdido. Lo cual parece afirmarse aún más con los dos versos siguientes:

"Como para acercarla mi mirada la busca.
Mi corazón la busca, y ella no está conmigo".

Pero, bruscamente, cambia el tema. Lo que era el anhelo de un recobro, se disuelve en el fluir temporal, donde todo deviene y no hay esencias, sino el mero pasar existencial:

"La misma noche que hace blanquear los mismos árboles.
Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos".

Aquí encontramos la clave del *corazón* del poeta. Como repitiendo los acordes de un aforismo heracliteano, el *amor* no permanece sino que se disuelve en el correr del tiempo. Ese *corazón*, que es lírico y que es exquisito, ha renunciado, desde un inicio, a lograr el anclaje del *sentimiento* en el *reino espiritual*. Por eso carece de *centro*. Ya no digamos de un *centro* teológico, sino hasta del propio *centro* antropológico. A la luz de las imágenes que trazamos al principio, este amor es como un *círculo* cuyas dos partes no terminan de completarse, sino *a veces*.... Y es como una rueda que se ha escapado del eje. Por lo tanto está *des-centrada*, y va a la deriva del mar del tiempo, como una nave al garete de las olas...

Por eso, con mucha sinceridad, puede agregar inmediatamente:

"Yo no la quiero, es cierto, pero cuánto la quise.
Mi voz buscaba el viento para tocar su oído.
"De otro. Será de otro. Como antes de mis besos.
Su voz, su cuerpo claro. Sus ojos infinitos".

Es el canto lúgubre de la existencia accidentalizada. La falta de una interioridad anclada en lo infinito. Que conoce lo infinito, lo revela Neruda, por haberlo vivido en los ojos de su amada. Pero este hombre que ha olvidado su esencia y ha centrado su preocupación en la existencia, no puede tener una continuidad espiritual: vive sujeto al cambio y la mutación.

Hay como un querer reencontrarse, pero como rueda sin eje, vuelve a repetir el tema de su alma desprendida de un *centro*:

"Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero".

El lirismo de Neruda tiene en el fondo algo propio del romanticismo: la nostalgia ensoñadora de la mujer amada. Pero así como todo el romanticismo parece teñido de un tono otoñal, con el brillo sugerente del sol que cae en el ocaso, todo lo cual aporta al alma

una vivencia agridulce, acá en cambio, el sol ya ha caído. Es lo invernal de la noche fría y estepárica. No hay sino la tenue luz de una vela, que se enciende, pero también se apaga...

No hablemos ya del *centro divino*, en el cual el poeta no cree. Es que parece asimismo haberse agotado el propio centro *antropológico*. Por ello es que el poema es ampliamente representativo, más allá de la significación del amor. Este peregrino angustiado, engloba en su experiencia trágica al hombre de las grandes ciudades que vive de facticidades y apariencias. Lo que ocurre con el hombre común, presa del *mundo de los sentimientos* recortado de lo *absoluto*, y que sólo parece transitar los restos esclerosados de un romanticismo degradado, en el poeta chileno está dicho, de manera auténtica, sincera y vivencial. El amor ha rechazado la *permanencia*, pero siente nostalgia y clama.

Por eso guarda congruencia perfecta con el desgarro espiritual de *La Canción Desesperada*, que cierra el ciclo de poemas:

> "Abandonado como los muelles en el alba.
> Es la hora de partir, oh abandonado!"

Ese abandono aporta la desesperación. Ello es lógico. La rueda sin eje, está derelicta. Y el *amor* derelicto, es el reflejo de la propia disolución de los amantes.

> "Sobre mi corazón llueven frías corolas.
> Oh sentina de escombros, feroz cueva de náufragos!"

Un vocabulario nihilista señala la profunda quiebra de este mundo existencial: escombros, náufragos, niebla, sobra, soledad, ruinas, terrible, corto, tirante, ávido, tumbas hambrientas:

> "Ansiedad de piloto, furia de buzo ciego
> turbia embriaguez de amor, todo en ti fue naufragio!"

El hombre del siglo XIX fue testigo del "Dios ha muerto" nietzscheano y como bien lo ha dicho nuestro actual Pontífice Juan Pablo II, después de la *muerte de Dios* cabe esperar la *muerte del hombre*.

Los problemas humanos, los problemas del amor humano cuando crecen a la sombra desértica del abandono de esta filosofía existencial, se tornan más angustiosos cada día.

V

Resúmen

Si redujésemos a ciertos momentos fundamentales la historia del amor humano señalaríamos una primera etapa teocéntrica,

propia del Medioevo y caracterizada por un amor profundamente cristiano que tiene su *centro* en Dios en quien se funda y se justifica. Jimena y Ruy Díaz de Vivar encarnan a estos enamorados. Un segundo momento estaría dado por el Renacimiento y el advenimiento de una mentalidad antropocéntrica: Calixto y Melibea pueden ejemplificar muy bien esta etapa. El agregado posterior del *amor romántico* no fue, por lo menos en la mayoría de sus representantes, sino un vano intento por tratar de reencontrar un *absoluto* que fuera firme y seguro. Pero el ensueño fue *humano, demasiado humano* y no hizo sino prolongar las consecuencias nihilistas del antropocentrismo, que tan bien describiera Nietzsche. El último momento sería propiamente el del *existencialismo nihilista* que tiene precisamente sus raíces en ese *amor romántico*, del cual es su trágico epígono.

Ahora bien, agotada la energía espiritual, mediante el fracaso ostensible de las posibilidades del existencialismo nihilista, cabe entonces la pregunta que nos habíamos propuesto: ¿Es que se ha terminado el amor? O en otras palabras, ¿qué nos cabe a nosotros, cristianos, que asistimos asombrados a esta quiebra de valores? También a esto se ha referido Juan Pablo II señalándonos el riesgo de *mundanizarnos*.

Pero ¿qué significa, hoy día, *mundanizarse?* La respuesta es algo así como *convertirse al mundo*. Pero este *mundo* que nos toca vivir, es un mundo deshumanizado. El hombre da muestras de que no sabe cómo conducir su propia autonomía. Vive un culto consumista, en el cual él mismo es o está consumido. En lo que hace al *amor*, hemos ya señalado el descenso que se ha producido del *mundo de los sentimientos* a la *feria de lo sexual*. De ahí, que el *corazón*, que necesita contenido necesariamente, se ha despoblado de lo *espiritual* y por el contrario ha hecho ingresar las meras sensaciones sexuales. Su *centro* ha pasado a ser ocupado por una vieja divinidad, que parece haber retornado. Es Dionysos, o Baco, como se la prefiera llamar. No proclama la naturaleza teofánica, aquella que es reveladora de las energías divinas, sino que oscurece esa misma naturaleza, recortándola en sus potencias *intramundanas*. La *carne* como naturaleza, deja de ser algo santo, aunque apoyada en el espíritu es capaz de elevación. Queda rebajada a la pura sensación corporal. Pero ya no de dos cuerpos unidos en sus almas, sino de seres yuxtapuestos, que muestran lo opaco y lo nebuloso.

Por el contrario, quienes vivimos como *hijos de Dios*, sabemos que todo lo mudable puede transformarse en perdurable. Que es posible vivir amando. Que podemos transitar nuestra vida con la belleza del amor sacramental y duradero. Para ello debemos des-

cubrir que en nuestro *corazón* hay un verdadero *desierto interior* que tenemos que poblar con lo valioso. Que allí es posible anclar nuestra carne y nuestro espíritu, nuestras emociones y nuestros sentimientos. Solo así, viviendo el *amante* al *amado*, en el *reino de lo espiritual*, podremos revivir el sentido pleno, que es goce y dulzura del verdadero *amor humano*.

AMELIA URRUTIBEHEITY

LIBROS RECIBIDOS

ALBERTO BOIXADOS, *La renovación cristiana del arte*, Ed. Arete, Córdoba, 1987, 96 págs.

ISMAEL QUILES, *Obras*, Tomos 1 a 10, Editorial Depalma, Buenos Aires. Tomo 1: *Antropología Filosófica In-sistencial*, 1978, 368 págs.; Tomo 2: *Persona humana*, 1980, 498 págs.; Tomo 3: *Introducción a la Filosofía*, 1983, 310 págs.; Tomo 4: *Filosofía y religión*, 1985, 379 págs.; Tomo 5: *Filosofía de la educación personalista*, 1984, 249 págs.; Tomo 6: *Filosofía y vida*, 1983, 176 págs.; Tomo 7: *Persona, libertad y cultura*, 1984, 245 págs.; Tomo 8: *Qué es el catolicismo*, 1985, 173 págs. Tomo 9: *Aristóteles*, 1986, 176 págs.; Tomo 10: *Plotino*, 1987, 143 págs.

ISMAEL QUILES, *Autorretrato filosófico*, Ed. Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1981, 143 págs.

JUAN C. ADOT, *Bibliografía de Ismael Quiles S.I.*, Ed. Universidad del Salvador, San Miguel, 1983, 82 págs.

FUNDACION SER Y SABER, *Segundo Coloquio Internacional, Filosofía Insistencial y Educación*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1983, 229 págs.

JUAN R. LLERENA AMADEO, *Los principios cristianos acerca de educación*, Ed. Soc. Argentina de Cultura, Buenos Aires, 1986, 23 págs.

CARMELO PALUMBO, *Cuestiones de familia y la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. EDUCA, Buenos Aires, 1987, 148 págs.

CARMELO PALUMBO, *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. EDUCA, Buenos Aires, 1987, 123 págs.

S.S. JUAN PABLO II, *Juan Pablo II habla a los argentinos*, Ed. AICA, Oficial de todos los mensajes, discursos y homilías de Juan Pablo II pronunciados en la Argentina, Buenos Aires, 1987, 110 págs.

SALVADOR ABASCAL, *Juárez Marxista*, Ed. Tradición, México, 1984, 506 págs.

SALVADOR ABASCAL, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*, Ed. Tradición, México, 1979, 526 págs.

SALVADOR ABASCAL, *La Constitución de 1917*, Ed. Tradición, México, 1984, 222 págs.

RAFAEL RAMIREZ TORRES, S. I., *Miguel Agustín Pro*, Ed. Tradición, México, 1976, 176 págs.

HERIBERTO NAVARRETE, S. I., *Episodios nacionales mexicanos*, Ed. Tradición, México, 1980, 272 págs.

LAMENTO POR LA PATRIA

Esta Patria regada con estrellas
y llanto liminar de madrugada;
esta Patria bregada con centellas
de luz en el riomar y en la quebrada
hoy gime de dolor y apostasía
¡Ay, Patria mía!

Sus cielos en la tarde adamascada
son acechados por tornados graves
y ofrecen un perfil de barricada
(el de Aeroflot en redomadas naves)
mientras mi pena canta en su elegía
¡Ay, Patria mía!

Patria de los abuelos europeos
que hilaron en un puerto su nostalgia
y soñaron allá para sus nietos
una tierra pletórica y solaria.
Y aún desde el cielo ruegan todavía
¡Ay, Patria mía!

Patria de nuestros hijos argentinos
herederos de Dios en la conquista
de España, que con brazo peregrino
cumplió con su misión redentorista.
Aunque hoy muerda otra vez la paganía...
¡Ay, Patria mía!

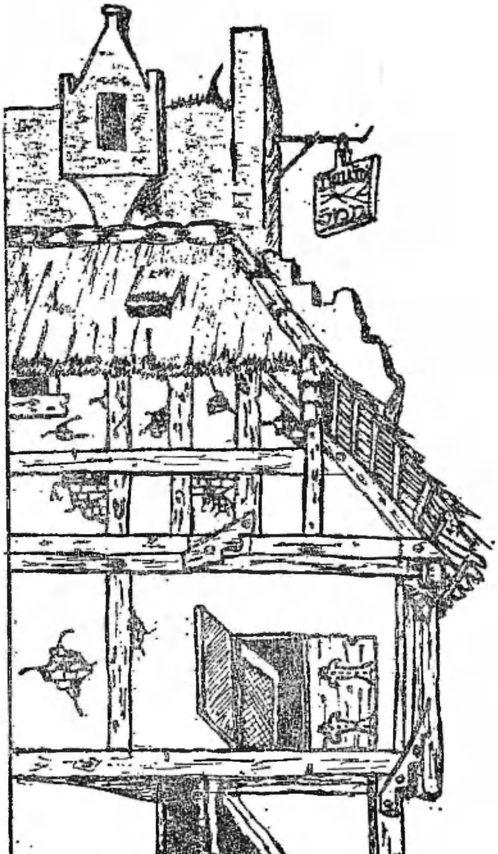
Esta es la patria amada del amado
del ser que nos sostiene en la vigía;
del que alimenta con manjar sagrado
los sueños calcinados en lejía.
Y que es el manantial de mi poesía
¡Ay, Patria mía!

Patria saqueada por los agoreros
por los truhanes y los mercenarios;
Patria escaldada por filibusteros
por sodomitas y fornicatarios.
Y otros murieron por tu gloria un día...
¡Ay, Patria mía!

Patria injuriada, Patria escarnecida,
Patria deshecha por lenguas mendaces
yo te lloro otra vez estremecida
porque no sé ... no sé lo que te pase.
Sólo sé que mi voz dirá sombría
¡Ay, Patria mía!

AMELIA URRUTIBEHEITY

LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



EL DUEÑO DE LA VERDAD

(Entremés breve, con sus más y sus menos)

ACTO UNICO

El escenario puede ser decorado a gusto o carecer de toda decoración; solo es preciso que en su centro haya un disco grande, de color negro, colgado o apoyado contra algo. A la izquierda del espectador, de pie, está el bastonero o maestro de ceremonias. A la derecha, un grupo heterogéneo de unas siete personas, sentadas en el piso. Se abre el telón.

BASTONERO *(dirigiéndose al público).* — Hermanos: la sociedad me ha designado para llevar a cabo una sencilla comprobación que, simultáneamente, se está realizando en distintos lugares del planeta, con el fin de verificar si la comunidad se aproxima al punto de madurez necesario para gozar de una felicidad plena, acorde con la evolución de los tiempos. *(Se dirige ahora al grupo de personas sentadas.)* En cuanto a ustedes, fueron seleccionados electrónicamente como representantes idóneos de la opinión media en el área bajo observación y, según lo determinan las pautas aceptadas en materia de sondeos y encuestas, la proyección de los resultados que hoy obtengamos aquí demostrará con certeza absoluta el nivel de evolución alcanzado por los pobladores de toda la macro-región en que nos hallamos... ¿Han comprendido bien?

(Se eleva un murmullo ratificatorio.)

BASTONERO *(dirigiéndose a uno cualquiera de los personajes sentados).* — A ver, usted, el de campera verde... Adelántese, por favor.

(Se adelanta el aludido.)

BASTONERO. — ¿Cómo se llama usted?

PERSONAJE 2. — Pepe.

BASTONERO. — Dígame, ¿ve este círculo, Pepe? *(Señala el círculo negro.)*

PERSONAJE 2. — Sí, señor.

BASTONERO. — Pepe, puede tutearme y llamarme hermano. Yo te voy a tutear desde ahora.

PERSONAJE 2. — Bueno, hermano.

BASTONERO. — Vayamos a la prueba, Pepe... ¿De qué color es el círculo que estás viendo?

PERSONAJE 2. — Negro.

BASTONERO *(se lleva las manos a la cabeza, horrorizado. Retrocede como si hubiera topado con Mandinga).* — ¡No, Pepe, no! Pensá un poco. Recordá los mensajes del Supremo Coordinador. Acordate de lo que dicen la radio y la TV. ¿Vos no leés los diarios? Hermano Pepe: en los Neotiempos no hay nada negro, todo es blanco. Lo negro pertenece al pasado, a la Edad Oscura. Hoy todo es blanco, Pepe. Haceme el servicio, mirá de nuevo y decime qué ves.

PERSONAJE 2. — *(Mira.)*

BASTONERO. — ¿Y? ¿Ya miraste? ¿De qué color es el círculo?

PERSONAJE 2. — Y... yo lo veo negro.

BASTONERO *(vacila, se queda perplejo, luego va montando en cólera).* — Pepe, escuchame *(el tono pasa a ser amenazante)*, escuchame bien: ese círculo, que representa al mundo, no es negro. Ese círculo es blanco. Debe ser blanco, completamente blanco... ¿Entendés?

PERSONAJE 2. — Entiendo.

BASTONERO. — Ya que entendés, te daré otra oportunidad... ¿De qué color es el círculo que tenés delante?

PERSONAJE 2 *(atemorizado, encogido).* — Perdoname, hermano... Yo... yo lo sigo viendo negro...

BASTONERO. — ¿Pero qué te creés vos? Decime ¿quién te creés? ¿El dueño de la verdad? ... Todos sabemos que la verdad no tiene dueños. Sos un inadaptado, un antisocial, un reaccionario. Parece mentira que todavía haya gente así... Pero, en fin, hay que seguir con la prueba. Y vos te quedás ahí, calladito *(indica un lugar, más a la izquierda del espectador)*. Que pase el próximo... Aquel, el de lentes...

(Se levanta el de lentes y se sitúa frente al círculo negro.)

BASTONERO. — ¿Cómo te llamás?

PERSONAJE 3. — Tito.

BASTONERO. — Decime, Tito: ¿de qué color es el círculo que estás viendo?

PERSONAJE 3. — Blanco.

BASTONERO. — ¡Muy bien, Tito! ¡Así me gusta, hermano! Acertaste: ese círculo es blanco, blanco como la felicidad, blanco como la Fraternidad Universal, blanco como nuestra Moral-sin-Dogmas, blanco como el Supremo Coordinador. Ahora todo es blanco, ya lo dicen la TV, la radio, los diarios. ¡Felicitaciones, Tito!... Que pase otro.

(Uno a uno van pasando todos los que aparecían sentados. Se paran sucesivamente ante el círculo negro y, al ser preguntados sobre el color de éste, responden "blanco" y vuelven a su lugar, felicitados por el bastonero. Concluida la ronda, queda el grupo recompuesto, a la derecha; al medio, el bastonero; Pepe, a la izquierda del espectador, solo.)

BASTONERO *(dirigiéndose al grupo sentado a la derecha)*. — ¡Excelente, hermanos! La prueba ha resultado casi completamente satisfactoria. Apenas si fue empañada por la actitud de este otro hermano nuestro, que insiste en considerarse dueño de la verdad. Que insiste en contrariar la opinión de la mayoría, cuando nadie ignora que la mayoría jamás se equivoca. De acuerdo con la legislación vigente ¿qué corresponde hacer con nuestro hermano recalcitrante?

TODOS, *menos Pepe*. — Persuadirlo.

BASTONERO. — ¿Y si se empeña en no dejarse persuadir?

TODOS. — Internarlo en el INCEDERECO.

BASTONERO. — ¿Saben qué quiere decir INCEDERECO?

TODOS. — Instituto Central de Reinserción Comunitaria.

BASTONERO. — Perfecto, conocen ustedes las leyes. Pero, siempre de acuerdo con ellas, debemos dar al relapso una última posibilidad de redimirse. *(Dirigiéndose al relapso, lo llama.)* ¡Pepe!

PERSONAJE 2. — Oigo.

BASTONERO. — La sociedad te concede una oportunidad final, hermano. Colocate de nuevo frente al círculo, miralo bien y decime de qué color es.

(Pepe se coloca frente al disco negro y lo mira. Hay expectación.)

BASTONERO. — Bueno, Pepe... ¿de qué color es el círculo?

PERSONAJE 2. — Blanco.

Alborozo en el escenario. Todos abrazan a Pepe y se abrazan entre sí. Hay vítores y gritos de júbilo, que se mezclan con una música rock cuyo volumen crece hasta ensordecer. Los integrantes del grupo empiezan a bailar, contorsionándose y batiendo palmas, salvo Pepe que, inmóvil, abstraído, sigue mirando fijamente el círculo negro. Baja el

TELÓN

"Esquina Chica", octubre 25 de 1986

JUAN LUIS GALLARDO

10 AÑOS DE LA DIFUSION DEL "LIBRO CATOLICO"

El 24 de septiembre de este año se cumplirán los 10 años de la difusión del Libro Católico, dado que en 1977 se fundó la Librería Católica San José, y a partir de ese momento se fueron realizando una gran cantidad de actividades, como 300 exposiciones en colegios, y otras muchas en institutos militares y en otros lugares, ya en la Capital Federal como en el interior del país, cumpliendo así un apostolado de urgente actualidad.

Los escritos católicos son armas, afiladas al contacto con la Revelación, que todo cristiano debe usar en la lucha contra el error. Hoy el misterio de iniquidad levanta su estandarte: la negación de Dios. Donde no llegue la palabra hablada, o donde no se predique con el ejemplo, puede llegar la sencilla exposición escrita de la Verdad. Y esta es la función del libro católico: predicar a Cristo.

El principal testimonio de la utilidad de la palabra escrita es la Sagrada Escritura. ¿Por qué quiso Dios dejarnos la Escritura como canal de la Gracia? La Sabiduría Divina así lo dispuso, queriendo transformar la escritura, que es algo del hombre, en algo de Dios: la Palabra de Dios. La Sagrada Escritura es el libro católico por excelencia; de modo que todo libro será digno de tal nombre en cuanto refleje e intente acercarnos con sencillez lo que en ella se contiene de modo sublime y oscuro; la Sagrada Escritura debe ser el alma del libro católico. Mas esta relación necesaria de todo pensamiento católico con ella, tan evidente, tan claramente presente en la Tradición de la Iglesia, es hoy neciamente opacada. La Espada que penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón, y ante la cual todo lo creado se manifiesta (cfr. Heb. 4,12-13) es tenida por muchos como un mero libro de piedad sentimental, donde de lo histórico no queda sino los residuos que nos dejan los grandes cerebros de la ciencia, o en donde en vez de contenerse la Verdad, se contienen novedades y problemas filológicos, lingüísticos, etc. El desprecio de las fuentes de la Revelación es el desprecio de Cristo. Tener una idea del libro católico simplemente material, ya porque el autor lo es, o por el tema que trata, es reducir su significado. Estamos acostumbrados a diluirlo todo, a acomodar nuestras ideas a lo "normal". Pero un libro mediocre de espíritu no es católico.

"No son tiempos de creer sino en los que van conformes a la vida de Cristo" dijo Santa Teresa. Nunca como ahora abundan libros, pero la ignorancia es suprema. Si fuera cuestión de sacarle fotocopias al catecismo, todo el mundo sería cristiano. Detrás del libro, y sosteniéndolo, debe haber santidad, ejemplo de vida. Fácilmente se olvida que la Iglesia es un organismo vivo, y que si tal escrito no entra a formar parte de esa vida, no será cató-

lico. La muerte de todo cristiano es la ausencia del Espíritu Santo. En nosotros y en nuestras obras, sin El, solo queda la "imagen", la apariencia. El libro es un "canal de gracia" privilegiado en la Sagrada Escritura, por Dios, autor de la gracia. El bien que un libro pueda hacer, el autor, de alguna manera debe merecerlo. La comunión de los santos hace que también toda la Iglesia, también la triunfante, sea de alguna manera causa de un libro católico, con sus oraciones, con sus sacrificios. La Iglesia, por tanto, debe merecer la eficacia de sus escritos. No hay otro remedio al mal presente. Sin una concepción teándrica de nuestras empresas, y por tanto oscura, como es la fe que vivimos, no seremos el incendio que Cristo vino a traer, sino una lamparita más en la extensa guirnalda de ideologías.

Un libro católico no necesariamente debe tratar de teología, pero sí debe ser teológico. Debe considerar, aun las realidades más insignificantes, como creadas por Dios, como débiles reflejos de la perfección de Dios, y como tendientes hacia El; y sobre todo, como presentes en Cristo, hecho Cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf. Col. 1, 16-18). Al pie del Calvario está toda la creación, gimiendo por ser liberada del pecado. La unción de un escrito, dependerá de la fuerza que tenga la idea de Dios en él. Y sin embargo, a pesar de la incoherencia que encierra, la concepción liberal de la realidad domina sobre muchos intelectuales que se dicen católicos, que creen en Dios pero no en la relación de la creación con El y con Cristo. Hay una carencia casi absoluta de la inteligencia católica de la realidad.

El apostolado del libro es urgentísimo. Hay que llevar el Evangelio a los hombres de este siglo, usando el mismo medio que Dios eligió para darse a conocer. Libros, revistas, catecismos, diarios, panfletos, ya sean de doctrina, de espiritualidad, de doctrina social, ya de vidas de santos, los mismos escritos de ellos, ya de intelectuales cristianos, de teólogos y filósofos, de poetas, historiadores, científicos. Escritos que reflejen la doctrina del Magisterio, tan despreciada hoy, y de la tradición; y que tengan tras de sí cristianos dispuestos a escribir con sangre y con el testimonio del martirio.

Auguramos a los difusores del Libro Católico una tarea fecunda.

El comité ejecutivo del Libro Católico, continuará su labor apostólica de la difusión del Libro Católico, bajo la Protección de Nra. Sra. de La Merced.

MANUEL OUTEDA (h)
Presidente

P. CARLOS M. BUELA
Asesor

BIBLIOGRAFIA

FURLONG - DE LA TORRE - LLERENA AMADEO - GELONCH - CATURELLI, *Educación: derecho de la familia*, Ed. Gladius, Buenos Aires, 1987, 96 págs.

La Argentina ve hoy su identidad nacional gravemente amenazada por la estrategia del comunismo cultural inspirado en Antonio Gramsci.

Este considera que el eje del poder no pasa en Occidente ni por lo económico, ni por lo político, sino por la conquista del pensamiento.

Por eso su objetivo principal es apoderarse de los medios de educación e información, y valerse de ellos para destruir nuestros valores culturales y suplantarlos con los antivalores del marxismo.

Numerosos indicios hacen temer que el *Congreso Pedagógico* sea instrumentado con este propósito.

Por eso me resulta sumamente grato señalar y ponderar la oportunidad de la iniciativa de Ediciones Gladius que acaba de publicar la obra: *Educación: Derecho de la familia, Frente al congreso pedagógico.*

El subtítulo indica su contenido: *Una advertencia, un análisis, el fin de la educación, una propuesta, bibliografía orientadora.*

Los autores, conocidos en nuestro medio por su destacada actuación en el campo de la educación, son Ricardo de la Torre, Juan Llerena Amadeo, Edmundo Gelonch Villarino y Alberto Caturelli.

La obra incluye también un trabajo del P. Guillermo Furlong, titulado, *La Tradición de la Escuela Primaria en la Argentina,* publicado en 1940, que nos reseña el desarrollo de la educación primaria desde la Conquista (s. XVI) hasta 1884.

Como dice Mons. Derisi en el Prólogo, "el libro alerta a los católicos a estar atentos para no ser sorprendidos en una participación del mismo, en la cual no se les otorgue poder de decisión alguna. Y se les pide a los que intervengan un conocimiento claro de los problemas pedagógicos que se van a tratar y de los derechos de la familia y de la Iglesia en esta materia, y una gran prudencia y sagacidad para una actuación eficaz en las intervenciones" (pág. 5).

Para hacer esto posible la obra ofrece "un arsenal de datos históricos y de principios doctrinarios, para una defensa de la enseñanza privada y de los derechos de la Iglesia y de los padres en todo lo referente a la educación de sus hijos, aun en las escuelas estatales" (pág. 5).

Mencionaré solamente algunas líneas de fuerza:

El P. Furlong como conclusión de su trabajo afirma que "la Escuela Argentina fue próspera, popular, numerosa, maciza, gratuita, moral y católica desde sus mismos comienzos coloniales.

"Circunstancias externas la perjudicaron desde 1810 hasta 1822 y el afán de métodos nuevos la debilitó en los años posteriores... pero jamás dejó de ser moral y católica.

"La ruptura real de nuestra tradición educativa se verifica a fin del siglo pasado con la sectaria y antiargentina Ley 1420, que no representa en forma alguna una continuidad sino un positivo viraje en la línea histórica de la educación popular y en las directivas clarísimas y permanentes de todos nuestros grandes patricios" (pág. 33).

Ricardo de la Torre señala como motivo de preocupación tres núcleos principales:

- la connotación ideológica que supone vincular con insistencia a este Congreso Pedagógico con el de 1882;
- las consecuencias que pueden derivarse del procedimiento a emplearse;
- las tendencias que han predominado en política educativa de tres años a esta parte (pág. 37).

La connotación ideológica es patente porque el Congreso de 1882 y la subsiguiente Ley 1420 de 1884, de enseñanza laica obligatoria, la ley del casamiento civil con obligación de anteceder al religioso, la limitación de las procesiones, la suspensión de los obispos de Córdoba y Salta, y la expulsión del Nuncio Apostólico (pág. 41) "significaron la quiebra de una tradición de tres siglos en la enseñanza argentina.

"El régimen educativo vigente desde mediados del siglo XVI hasta fines del XIX se caracterizó por el pleno reconocimiento de los derechos de los padres a la educación de sus hijos y, lo que es más importante, el derecho de éstos a la Verdad.

"El Estado intervenía sólo subsidiariamente, ayudando a que se crearan escuelas allí donde no había comunidades religiosos ni podían los particulares pagar a un maestro" (pág. 37).

La referencia de Alfonsín (4-4-86) a la Reforma Universitaria de 1918 y a su aporte pedagógico es también un indicio de ideología, pues según la crónica del diario *La Nación* del 30 de junio de 1918, pág. 9:

"El saldo de las 'gloriosas' jornadas cordobesas fue bien claro: de la Universidad salieron todos los profesores católicos y radicales.

"En su reemplazo, el rector impuesto sin elección ninguna por los reformistas (E. SOAJE) nombró a Arturo Orgaz, Arturo Capdevila, Martín Gil, Deodoro Roca, Saúl Taborda, Raúl Orgaz y otros en las cátedras vacantes.

"Los dirigentes reformistas se 'diploman', a puertas cerradas y ante un tribunal de 'compañeros'...

"Esta es la verdadera historia de la 'Reforma Universitaria' cordobesa de 1918.

"Los trescientos estudiantes reformistas (auxiliados por huelguistas anarquistas, socialistas y comunistas), atacaron varios conventos, rompieron cuadros y voltearon alguna estatua, de ilustres profesores; todo ello contando con la protección policial..."

La metodología es también preocupante, entre otras cosas, porque se pretende que su resultado tenga el respaldo de la "voluntad popular", pero ésta sufre una manifiesta manipulación tanto por medio de la organización de la participación, como por el clima creado por los medios de comunicación social saturados de pornografía, la difusión del anticlericalismo, el trasvasamiento cultural, la laicización de todas las formas de vida, el proyecto de divorcio y, ahora, el de la descatolización constitucional so pretexto de la modernización", como declaró Mons. Di Stéfano (*Clarín*, 28-X-86, pág. 25) (pág. 42).

Las tendencias en la política educativa de estos tres últimos años y medio manifiestan claramente el influjo de Gramsci:

"El enfoque elegido respecto del tema de la historia, en todos los niveles, es elocuente. Se tiende a sustituirla por la mera crónica... (y la lectura de los diarios en clase).

"En la Universidad, la historia argentina en el Ciclo Básico comienza en 1880... No se quiere la historia sino la sociología o la política. No interesa conocer ni amar el pasado. Hay que cortar lazos.

"En todas las asignaturas y en todos los niveles se adoptan las ópticas positivistas y, en definitiva, anticristianas: el evolucionismo —cuestionado hoy seriamente en los Estados Unidos— en la biología, el pansexualismo en lo psicológico, el relativismo en lo ético, la dialéctica disolvente en todo.

"Se enfrenta a docentes con alumnos, a padres con directivos. Se politizan los centros de estudiantes" (pág. 45).

Llerena Amadeo analiza la Ley 23.114 que convoca al Congreso Pedagógico, denuncia la exclusión del sector privado, que no tiene representación ni participación en la conducción del Congreso (pág. 52), denuncia asimismo la falta de reglamentación y la exclusión de los docentes (pp. 56-58).

Como conclusión puntualiza que la "concepción del hombre como persona, compuesta de cuerpo y alma, nos lleva a sostener que a él pertenece la libertad de conciencia.

"Del derecho de libertad de conciencia deriva el derecho de libertad de enseñanza el que es ejercido por los padres en relación a sus hijos y al que podemos darle los siguientes contenidos:

"a) derecho a determinar la educación fundamental, sobre todo la educación religiosa y moral;

"b) derecho a adoptar las medidas convenientes para la educación de los hijos; y

"c) derecho a determinar el espíritu que ha de regir la enseñanza pública, conforme a las convicciones religiosas o de conciencia" (pág. 60-61).

Edmundo Gelonch Villarino propone diferenciar "el fin de la educación católica, con las correspondientes nociones de orden sobrenatural; y el fin de la educación argentina para los no católicos, sólo con elementos de orden natural" (pág. 68).

Alberto Caturelli con su maestría y profundidad habitual propone un plan general de educación que hay que leer y meditar.

Educación: Derecho de la Familia frente al Congreso Pedagógico, es así un magnífico complemento del documento "Educación y Proyecto de Vida", del Equipo Episcopal de Educación Católica del 24 de julio de 1985.

El documento episcopal pone en claro que "el primer deber del Estado en materia educativa —como en cualquier otra— es respetar los derechos fundamentales de las personas.

"Pero este respeto no es una función exclusivamente pasiva, pues en muchos casos la vigencia efectiva de aquellos derechos depende total o parcialmente de un apoyo positivo y concreto del Estado.

"Ambos aspectos de la acción estatal conforman el llamado principio de subsidiaridad, no siempre bien entendido y aplicado entre nosotros.

"En nuestro documento 'Iglesia y Comunidad Nacional' señalamos que dicho principio tiene un doble contenido: negativo uno y positivo el otro, pero ambos inseparables (I.C.N. 98).

"En virtud del primero el Estado debe respetar y hacer respetar la iniciativa de las personas y comunidades menores.

"En virtud del segundo debe tomar la iniciativa para 'procurar a los individuos y comunidades menores todo aquello que sólo él puede brindar o puede procurárselo mejor que los particulares...

"De poco serviría, en efecto, proteger la libertad si los particulares no recibieran el apoyo positivo requerido para el desarrollo de sus derechos" (I.C.N. 98).

"Tal principio no significa, pues, que el Estado pueda cruzarse de brazos ante las carencias y necesidades sociales, a la espera de que la iniciativa privada encuentre las soluciones adecuadas y aun que éstas no lleguen nunca o no lleguen a tiempo" (122, pág. 87-88).

Educación: Derecho de la Familia frente al Congreso Pedagógico, como introducción y bajo el título de "La Cátedra de la Cruz" cita varios textos de Juan Pablo II. Para terminar les leo uno de ellos:

"Velen con todos los medios a su alcance, por esta soberanía fundamental que posee cada nación en virtud de su propia cultura.

"Protéjanla como la niña de sus ojos para el futuro de la gran familia humana. ¡Protéjanla!

"No permitan que esta soberanía fundamental se convierta en presa de cualquier interés político o económico.

"No permitan que sea víctima de los totalitarismos, imperialismos o hegemonías, para los que el hombre no cuenta sino como objeto de dominación y no como sujeto de su propia existencia humana.

"Incluso la nación —su propia nación o las demás— no cuenta para ellos más que como objeto de dominación y cebo de intereses diversos, y no como sujeto: el sujeto de la soberanía proveniente de la auténtica cultura que le pertenece en propiedad" (En la sede de la Unesco, París, 2 de junio de 1980).

P. Enrique Laje S. I.

LOUIS DE WOHL, *El Oriente en llamas*, Ed. Palabra, Madrid, 1985, 285 págs.

Luis de Wohl nos relata en este libro la vida de San Francisco Javier, en un estilo ágil, ameno y con un trato de la trama argumental apasionante que no presenta valles a lo largo de todo su desarrollo.

Si bien en su decurso muestra ribetes cuasi legendarios, no por ello altera en lo más mínimo la historia real del protagonista. Se tiene la sensación, en virtud de su realismo, de estar en presencia de Francisco y ser el compañero de la aventura de su vida.

"Ve y prende fuego todo" fue el mandato que Ignacio le hizo a Francisco en Italia, y Francisco, al cabo de su misión, dejó el Oriente en llamas de amor a Dios desde la India al Japón; tal la obra del santo y tal el título de esta biografía novelada que nos entrega de Wohl. El A. ha captado al santo en su esencia misma, con esa polifacética actividad y personal perfección de vida que lo caracteriza.

Muchos pasajes de la obra trasuntan de un modo diáfano el cambio de corazones con Cristo que se manifiesta por la *caritas* en cada una de las obras de Francisco y la plena actuación de los dones y frutos del Espíritu Santo. El Santo se nos muestra como un gigante que creció en Cristo desde un pasado mediocre y pecador, de la mano de San Ignacio, figura ésta carismática que proyecta su sombra sobre toda la obra, aunque sólo aparece en contadas páginas.

La espiritualidad de la Compañía de Jesús, que se revela con claridad a través de los rasgos particulares y el accionar histórico de estos fundadores y primeros miembros de la Orden, se funde en lo alto con el estilo común de los santos, que es el de Cristo. Francisco se muestra con toda la riqueza de su personalidad; por momentos nos recuerda a San Pablo predicando a los gentiles, por su argumentación rica y sólida, unida a un agudo sentido práctico y ejemplar prudencia en la misión encomendada.

La epopeya misionera del Oriente es impresionante y resulta llamativa en su paso por la India la confrontación con las tradiciones hindúes, las conversiones multitudinarias que logra, la perfecta organización de la Iglesia con la habilitación de catequistas casi inmediatamente tras la conversión de éstos, en orden a propagar la fe católica hasta en los mismos hogares y aldeas a las que Francisco no podía llegar. De esta manera la misión se extiende creciendo al modo de un árbol, constituyendo lenta pero firmemente la Iglesia en la India como un todo armónico y jerárquico. Las numerosas vocaciones y la multiplicidad de mártires son la nota llamativa. El vigor de una notable inteligencia organizadora junto a la actividad de la gracia se conjugan en una síntesis perfecta, naturaleza y gracia operando aunadas.

La alocución que el A. pone en boca de Francisco ante 204 brahmanes, en el tradicional y varias veces centenario templo de Tiruchendur, es una experiencia sumamente provechosa para nosotros, católicos del siglo XX, siempre proclives a deslumbrarnos ante los "misterios de Oriente", sobredimensionados por no pocos, más allá de su contenido real de verdad. Como fruto de dicha visita un brahmán, llamado Ramigal, se convierte a nuestra fe católica. Nos recuerda a Nicodemo, que visitaba al Señor de noche por miedo a los judíos. Su carta a Francisco, donde le expone sus reflexiones acerca de las diferencias entre el cristianismo y el brahmanismo no tiene desperdicio y resulta interesante para comprender la conversión de un alma de pensamiento gnóstico a la verdadera fe, y la distancia que separa a las religiones orientales del cristianismo. Al mismo tiempo se advierte cómo hombres con categorías mentales tan dispares se resuelven a hacerse hermanos en Cristo con sólo oír la palabra de la Verdad venida de lo Alto.

Este libro refleja en toda su dimensión la catolicidad de la misión de la Iglesia de Cristo, en cuanto portadora de un mensaje proveniente del mismo Creador para todas sus criaturas sin distinción. Como le dice Ramigal en el primer diálogo que mantiene con Francisco: —"Está claro, pues, que vos habéis venido a enseñar al pueblo a cooperar con Dios encarnado. Ya no me sorprende que las bases de vuestra enseñanza sean tan simples. La verdad por su misma naturaleza lo es". A lo que Francisco respondió: —"Y Dios también". Era inútil que Ramigal siguiera en busca de la Ciudad Santa. Ya la había encontrado. —"He estado buscando a Dios largo tiempo —musitó gravemente—. Ahora me inclino ante vos y os ruego que me enseñéis la verdad, como a un niño".

El A. nos relata asimismo la llegada de Francisco al Japón, país difícil, pero donde no obstante deja una Iglesia naciente de quinientas almas, con un sacerdote propio. Y por fin describe su muerte, en la isla de Sancián, antes de poder llegar a China y ver a su emperador.

La historia, como se puede ver, es novelada y se entreteje en ella toda una trama de amores y odios, acciones heroicas y traiciones. El coraje y la felonía, en intrincada lucha, le dan a la novela el sabor de una aventura. La más grande aventura que se pueda soñar. La aventura del Evangelio de Nuestro Señor, donde se conjugan permanentemente elementos de la tierra, el cielo y el infierno. La espiritualidad jesuítica en su plenitud, libre de las sombras de la leyenda negra. En suma, una espléndida obra escrita por una pluma maestra.

GUILLERMO ALBERTO ROMERO

BLAS PIÑAR, *Tiempo de Angeles*, "Arca de la Alianza Cultural", Madrid, 1987, 183 págs.

He aquí lo que, sin la menor subestimación, se puede llamar un gran librito. Lo de pequeño no es tal vez tan relativo al formato in 8º como a que se trata de una obra compacta, en el mejor sentido del término.

Escrito con una loable economía de medios, afín a cierta austeridad, Blas Piñar ha incursionado en un tema que podría haberse prestado a un estilo flamígero o triunfalista, un poco a imagen de esas representaciones visuales, muy fines de siglo XIX, que adornan algunos altares.

Como quiera que sea, hoy día no estamos en condiciones siquiera de criticar aquellas representaciones un poco feminoides de los ángeles porque nos encontramos en la disyuntiva de tener que prescindir totalmente de ellos; y esto no es posible.

En los tiempos que corren, si el hombre tiene muchas dificultades para creer en Dios, los cristianos tienen tendencia a no creer en el demonio y los católicos parecen haberse olvidado de los ángeles. Angeles que son citados más de 300 veces en el Antiguo Testamento pero que los judíos de hoy día también parecen haberlos olvidado; no así hasta la edad Media.

Por todo ello, la obra de Piñar no puede ser más oportuna y necesaria. Porque no se trata, como decimos, de esos ángeles dulzones que responden meramente a un amaneramiento estético sino de ángeles completos, con todos los atributos necesarios para entablar un combate permanente contra los malos espíritus que hoy están tan activos entre nosotros; multiplicados inclusive por los medios masivos de los que se benefician frecuentemente.

La obra comentada está compuesta por once capitulillos (lástima que el editor omitió hacer el índice), un cuadernillo de ilustraciones prolijamente impresas de imágenes de ángeles dedicados al culto, y un anexo antológico de poesías, oraciones y novenas excelentemente seleccionadas por el autor. Todo ello precedido por un Prólogo breve y conciso del Padre Victorino Rodríguez O. P., Prior del Convento de Santo Domingo el Real

de Madrid, donde en ocasión memorable para quien esto escribe y tuvo el privilegio de estar presente, Don Blos Piñar pronunciara dos conferencias los días 4 y 5 de mayo de 1983 sobre cuya base está escrito el texto.

Desde luego, como advierte el prologuista, no es un tratado de angelologia —el tema fue agotado por Santo Tomás, al punto de merecer el apodo de Doctor Angélico— pero no por ello es menos serio, y destinado a todo cristiano sin otro requisito que la Fe. No hay en él cuestiones abstrusas de teología, ni un vuelo místico sólo asequible a espíritus superiores. Blas Piñar ha querido hablar de los ángeles con la mayor naturalidad; precisamente para que no nos olvidemos que existen y que tiene un rol constante en nuestra existencia; en la de cada uno de nosotros.

Pero si hay que recordar la existencia real de los ángeles no es porque no existan referencias en las Escrituras, ni en la literatura religiosa, ni en los documentos pontificios sino, lamentablemente, porque en vez de leer y releerlos, muchos católicos hoy se conforman con un periodismo pseudo-religioso deleznable; cuando no contraproducente.

Veamos los títulos de los capitulillos para tener una idea concreta del contenido de este libro: I. Un mundo poblado de ángeles, II. Doctor Angélico, Angel del Alcázar, Angel de la Soledad, III. La lógica, la historia y la experiencia, IV. Una quíntuple consideración, V. Tiempo de la creación material en sí misma considerada, VI. Tiempo de la Redención de la humanidad, VII. Tiempo de la Liberación cósmica, VIII. Tiempo histórico, IX. Tiempo personal y biográfico, X. Más sobre los Angeles, XI. El Angel de España.

Es mucho lo que quisiéramos comentar y transcribir pero ello excedería los límites de una recensión. Permítasenos citar los puntos que, a manera de tesis, resume Piñar en el Capítulo X y que son los siguientes:

1. Los ángeles son espíritus puros, 2. Fueron creados por Dios y en gracia, 3. Están sometidos a Cristo, 4. No conocen por deducción, reflexión o discurso sino por intuición, 5. Son poderosos y bellos, 6. Son tan numerosos que son innumerables, 7. Sin dejar de ser mensajeros son, ante todo, liturgos (adoradores de Dios), 8. Son un modelo de vida perfecta para los hombres, 9. Son un anticipo estimulante de lo que ha de ser nuestra existencia definitiva, 10. Extienden su custodia desde a las personas hasta a las ciudades y las patrias.

Esto último es particularmente propicio para las horas que vive nuestro país. Así como el GRAPO hizo volar parte de la imagen del Angel de la Victoria en Valdepeñas (Ciudad Real) por un *odium fidei* que es el mismo que anima a los enemigos de nuestra Patria, nuestros ángeles deben estar alertas ya del peligro que corremos. Encomendémonos a ellos, que son nuestros mejores aliados, y especialmente al Angel de la Argentina que custodia a la nación entera.

PATRICIO H. RANDLE

BERNARDINO MONTEJANO (h.), *Familia y Nación Histórica*, ed. Cruzamante, Bs. As., 1986, 150 págs.

Con rara habilidad, entretejiendo textos de los autores más diversos (buena parte de los cuales son heterodoxos o ajenos al pensamiento católico), Montejano ha condensado en unas pocas páginas el deber ser de nuestra sociedad, el diagnóstico de sus males actuales y, por fin, un ejercicio de previsión del porvenir —esto último, brillantemente justificado en página y media— (págs. 90-91).

Desde luego, el tema no es nuevo y desde el mismo título uno podría anticipar el contenido si no fuera que... cuesta tanto *reconocer* la Verdad. "El libro de Montejano sirve por lo que demuestra y sirve por lo que descuenta" dice, magníficamente, Juan Luis Gallardo en su prólogo.

Demuestra, pues, y descuenta.

El libro demuestra que la Iglesia Católica, una vez más, tiene razón. Y descuenta que la Iglesia Católica, siempre, tiene razón.

Y bueno, entre lo que demuestra y descuenta, uno aprende a reconocer la Verdad, brillante como una gema, entre tanta basura moderna. El A. dice la Verdad en compañía de poetas y filósofos, teólogos, psicoanalistas, periodistas y Papas. Una compañía mezclada si se quiere, pero que en conjunto viene e decir lo que el Director de la batuta, Saint Exupery, expresa en un texto rescatado por el A.:

> "Odio mi época con todas mis fuerzas. El hombre se muere de sed... no se puede seguir viviendo sin poesía, sin color, sin amor... ¡Ah general! en el mundo no hay más que un problema... Dar al hombre un significado espiritual. Derramar sobre él algo parecido a un canto gregoriano" (pág. 30).

Como se ve, Montejano sabe lo que hace cuando se junta con esta compañía. Y hace bien, pues enfrentarse al mundo moderno (en imagen chestertoniana, me lo imagino una mañana, plantado frente a una ventana que da al mundo y, muy apaciblemente, expresando el alma en unas pocas palabras: *No estoy de acuerdo.* Eso sería verdadero pluralismo según bien dice Molnar.), enfrentarse al mundo moderno, decimos, se las trae. Requiere lucidez y coraje en intrépida alianza de corazones y cabezas, para una sola batalla.

Perdida, ya se sabe. Y de aquí —sólo de aquí—, nuestra esperanza. Porque *la lucha se parece a la de David y Goliat* (pág. 129); ¿esperanza digo? Sí, claro, porque al decir de Obligado,

En fe cristiana y verbo castellano
Tengo dos veces heredado el Verbo;
...
Y no será, por mi ventura, en vano...
(pág. 54)

Perdida la batalla y con esperanza, sin embargo. Una esperanza que tiene su lógica: la esperanza del más allá; y su locura: el combate del más acá. La esperanza de que *no será ... en vano* y la locura de repetir hasta el hartazgo la verdad, por confianza en la verdad por sí misma: "*...debemos cuidar la familia si queremos conservar la Nación*" (pág. 70). Y, como San Pablo, nuestro A. tampoco se cansa de *escribir las mismas cosas, a mí no me es molestia y a vosotros os da seguridad* (Fil. 3,1), porque sabe con Belloc que es dudoso *que la mentira enclavada pueda aflojarse con algo menos drástico que el martilleo de la verdad repetida hasta el tedio* (dedicatoria de *Cómo aconteció la Reforma* a G. K. Chesterton).

Decir lo mismo, de nuevo, hasta el hartazgo, de mil maneras diferentes, hasta el fin. Tarea ímproba, y a la vez, gozoza. Tarea inútil y llena de frutos escondidos. Tarea imprescindible para nuestro tiempo, para permanecer fieles *en medio de esta generación perversa.*

Tarea para todos, en cualquier circunstancia, en cualquier lugar, como sea, de cualquier manera. Total, como dice Santa Teresa, *nosotros no podemos nada en nada.* Y así hizo lo que hizo, cuando todo estaba perdido.

Así que, finalmente, habrá que acompañar al A. en la heroica tarea de combatir por las banderas heredadas de nuestros mayores. Cada uno con lo que tenga a mano, sea un fusil, un libro o un rosario.

Y que se esculpa en nuestros corazones la divisa de los Saint Exupery (pág. 84): *Vamos, nosotros también.*

S. R.

VLADIMIR, VOLKOFF, *El Montaje*, Editorial Atlántida, Bs. As., 1983, 317 págs.

Dentro de la literatura política moderna, uno de los temas tabú por antonomasia es el marxismo cultural. Ello es así porque el fenómeno marxista, al carcomer y corroer las raíces y esencias de la Cristiandad y su bimilenaria cultura, exige definiciones y

conductas que el intelectual cristiano y occidental, aburguesado y hedonista no está en condiciones de ofrecer. La respuesta, entonces, es un alarde de ambigüedad, una velada concesión, un peligroso coqueteo dialéctico que encubre un estado de raquitismo y debilidad espiritual y mental cada vez más avanzado.

No es este el caso de la excelente novela de Volkoff, escrita ya hace un quinquenio en un medio tan distante al nuestro como es Francia. Por el contrario, se trata de una respuesta magistral, inteligente y valiente al intento de sometimiento cultural más sutil y diabólico que registra la historia. Para el caso, el género novelesco no es más que la excusa, el recurso a que se echa mano para desenmascarar las formas de dominio sobre los elencos intelectuales y responsables que conforman al ídolo moderno conocido como opinión pública. No reza aquí, desde luego, la advertencia de que el trabajo se debe sólo a la imaginación del autor (pág. 7); al igual que la leyenda previa de los filmes ("cualquier parecido con la realidad es una simple casualidad"), sólo refuerza lo suspicaz de la coincidencia.

La trama urdida para descubrir el mecanismo de dominación, en síntesis, cuenta las aventuras y desventuras del protagonista (Aleksandre Psar), francés hijo de rusos blancos. quien, reclutado por la *KGB* en calidad de *agente literario de influencia*, deberá montar una *"orquesta de cajas de resonancia"*, es decir una red de intelectuales tanto de derecha como de izquierda, quienes a su vez ya voluntaria, ya compulsivamente harán permanente juego a la subversión.

De ahí en más, Aleksandre desarrolla y ejecuta, con lucidez y eficiencia poco comunes, la metodología soviética de *intoxicación*, *desinformación e influencia*, cuyo objeto final es el manipuleo de la opinión pública. La técnica y metodología aplicada se contiene en *El Vademecum* que, entre otras "enseñanzas", suministra diez recetas para la composición de informaciones tendenciosas, vivo resumen de cinismo político:

La contra-verdad no verificable, la mezcla verdadero-falso, la deformación de lo verdadero, la modificación del contexto, la esfumación con su variante: las verdades seleccionadas; el comentario apoyado; la ilustración; la generalización; las partes desiguales; las partes iguales. El ejemplo aducido por el oficial de la *KGB* encargado de reclutar e "iniciar" a Aleksandre en el uso del decálogo, es por demás ilustrativo: propone el tema de la infidelidad de una mujer rusa y demuestra cómo evoluciona desde las diez variantes que van desde la culpabilidad de la mujer hasta su total inocencia, pasando por la culpabilidad del marido y de la sociedad.

La servidumbre resultante del manipuleo, más allá de sus frutos sobre la desinformada e inmovilizada masa, aprisiona en sus entresijos a los mismos integrantes del sistema manipulador montado. Cualquier indicio de renuencia, reticencia o desidia en la correspondiente y obligada participación de una campaña orquestada, es objeto de una sanción al grado de infamia, la cual rara vez tiene lugar de aplicación pues el sancionado, ante la simple amenaza extorsiva, prefiere salvar su omisión antes que exponerse al ludibrio, el escarnio o la muerte civil a que lo condenaron. Esta ley ineluctable, que por singular paradoja es la pesadilla de cuantos se desgañitan, boca para afuera, exaltando la libertad y los derechos humanos, involucra también al mismo protagonista que, advertido por su perspicacia de las irreversibles consecuencias de su montaje intenta sustraerse al mismo. No ocurre en *El Montaje* como en el *Fausto*: aquí el diablo se ríe de su promesa defraudando al pobre Aleksandre que se pierde en las mismas trampas que tantas veces aplicó a los remisos.

"Siete orquestas hacían oír al mismo tiempo la misma música, con lo que se podía atraer millares de violinuchos y de gaitas perfectamente sinceros" (pág. 216), narra el relator evidenciando la participación de los inocentes en el montaje: todos aque-

llos que en su simplicidad todavía se encandilan y responden a los llamados del *pacifismo, los derechos humanos, la opresión capitalista, la liberación.* Con alguna inocencia no exenta de culpa (y recordamos aquí aquello de Castellani: "*...yo creo que la zoncera/ es un pecado mortal*") comienzan a trabajar, sin darse cuenta, para la Gran Orquesta, y sus pequeños instrumentos emitirán sonidos cuya graduación estará medida por su armonización con aquella. Sus decibeles se perderán en el silencio cuando no en un ridículo vacío a la menor disonancia.

Al margen del interés que suscita la novela como tal, su contenido es una constante lección de sapiencia política: su atenta lectura va descorriendo velos y poniendo al descubierto muchos misterios del bolchevismo en la URSS, en Francia, en el orden internacional y, esto es lo más notable, en nuestro propio país por una simple asociación de personajes, sistemas y costumbres culturales. Volkoff, a través de su apasionante narración novelada, reactualiza aquellos conocimientos empíricos, un tanto subjetivos, de que se vale el hombre de sentido común para leer con discernimiento la realidad de la noticia que está detrás de la que vociferan los mass-media; para encasillar ideológicamente a tantos personajes híbridos enmaridados en impúdica bigamia intelectual con la derecha y la izquierda simultáneamente; para detectar organismos de información, inteligencia y espionaje que operan encubiertos en publicitadas editoriales, las que inundan el mercado del libro con colecciones en las que con total desenfado se mezcla "*la biblia con el calefón*" (de cuyas resultas se difumina el valor de la primera y se potabiliza insensiblemente al segundo); para identificar los hilos que se mueven en entidades cuyas siglas se popularizan con rara celeridad y cuyas firmas aparecen con puntillosidad cronométrica en cuanta solicitada o encuesta política-social lancen los manipuladores. Y, en fin, muchas enseñanzas más que se van entreviendo en los jugosos diálogos como en las reflexiones que de tanto en tanto espeta el relator, algunos de los cuales transcribimos sin glosar, a título de ejemplo:

"*...los métodos que nosotros descubrimos y que nuestros enemigos descubrirán después no les servirán para nada: los capitalistas son demasiado perezosos y presuntuosas para aprender a ser 'como peces en el agua' en un medio extranjero. Es necesario hacer el esfuerzo de conocer la sociedad-blanco mejor de lo que la conocen sus propios miembros*".

"*...De paso haré un poco de propaganda proyectiva, es decir acusaré al adversario de utilizar métodos a los que yo mismo tengo la intención de recurrir: de ese modo apareceré en situación de legítima defensa*".

"*...las revoluciones modernas se hacen contra la mayoría y no contra una minoría*".

"*...de todos modos, cuando se habla de 'movilizar' a las masas, el objetivo es sólo uno: inmovilizarlas*".

"*...lo mejor es no presentar una forma que pueda ser definida claramente ... el agente de influencia soviético nunca pasará por comunista. Tanto con la izquierda como con la derecha serruchará sistemáticamente el orden existente*".

"*...ninguna ley occidental prohibe desbaratar la sociedad en la que se vive*".

"*...la ortografía es discriminatoria, represiva y reaccionaria: es la última cadena burguesa que el proletariado aún no ha roto*".

"*...según me dicen, en Francia ya no es ridículo no ser marxista*".

"*...la verdadera libertad no puede renacer sino en el drama totalitario, no en la opereta democrática*".

"*...hacer de una idea, que es objeto de comprensión, un objeto de fe, tal vez sea ése el famoso pecado contra el Espíritu*".

"*...La verdad es un explosivo peligroso de manejar y que puede saltarles a la cara a los que quieren usarla para lastrar sus mentiras*".

"...Su programa no es lo suficientemente educativo. Tiene que elaborar un antimarxismo que sea falso por definición, ya que el marxismo es verdadero. Es necesario enseñarles a nuestros enemigos a pensar al revés, nada más".

Y se podría seguir. Como también podrían arrimarse hechos concretos de la realidad internacional y casera que abonen cabalmente la verosimilitud y precisión del relato novelado y el patetismo escalofriante de su contexto. Al azar señalaremos solamente dos, datados con posterioridad a la aparición de *El Montaje.*

El primero de ellos es el chantaje a que fue sometido el "premier" soviético Leónidas Brezhnev por parte del jefe de la *KGB*, Yuri Andropov, y que costó la carrera política a Constantin Chernenko, por aquel entonces delfín del titular soviético. Las andanzas amorosas de una hija de Brezhnev y su complicación en un robo de diamantes, fueron la información confidencial que dieron pie a Andropov para manejar la situación consecuente, con la presión suficiente como para erigirse en el natural sucesor del chantajeado "premier". El increíble suceso tuvo también su cuota de muertes misteriosas, de todo lo cual hay prolijos detalles comprobados (Confr. *La KGB y el chantaje sexual,* en revista *Somos*, nº 410, 27/7/84).

El otro hecho que traemos a colación es la duplicidad de la URSS en el manejo de la *Amnesty International,* organismo de izquierda desacreditado por su parcialidad ante las situaciones denunciadas según favorecieran o no a la política y objetivos soviéticos. Para restablecer su aminorado prestigio y recrear una imagen de objetividad ante la "opinión pública mundial", comenzaron a lanzarse desde Moscú periódicos ataques contra la Amnesty, simulando malestar por supuestas intromisiones de ésta en problemas soviéticos (Confr. *Fuerte ataque en la URSS a Amnistía Internacional, La Prensa* 27/7/86; y *"Amnesty International denuncia torturas en Afganistán", Clarín* 20/11/86).

Ejemplos sobran, incluso de nombres y apellidos y organizaciones que viven entre nosotros a los que no aludimos por no caer en la política menuda. Con su relato, el autor emite no pocas señales de alerta: cuando una sociedad acepta, consiente y admite como normales, las pautas y principios que le impone el enemigo (entendiendo para el caso el marxismo político-cultural), está resignando posiciones e ingresando en el camino de su derrota y servidumbre. Cuando este *cambio* se opera bajo las apariencias de reformas y transformaciones no violentas, lo más probable es que el grueso de la población se percate y cobre conciencia cuando, inerme espiritual y materialmente, le resulte imposible volver por sus fueros.

Un filósofo oriental enseñaba que *"Si no te conoces a ti mismo y no conoces a tus enemigos, perderás todas las batallas. Si te conoces a ti mismo y no conoces a tus enemigos, ganarás algunas y perderás otras. Pero si te conoces a ti mismo y conoces a tu enemigo, entonces es seguro que ganarás todas las batallas".* Creemos queVolkoff nos facilitó muchas pistas para conocernos, y conocer al enemigo. El batallar en consecuencia depende de nosotros.

RICARDO BERNOTAS

JUAN CARLOS MORENO, *La Mujer y El Dragón. Años Apocalípticos*, Ed. Plus Ultra, Bs. As., 1986, 280 págs.

Hacía ya tiempo que esperaba la aparición de este libro, ello se debe a que tuve el privilegio de tener en mis manos los originales del mismo.

Su autor ya conocido por sus obras anteriores, entre ellas: Nuestras Malvinas, La Recuperación de las Malvinas, El Dedo de Dios, Vida de Don Orione, Genio y Figura de Hugo Wast, Rómulo María Garona Carbia, Cuentos de Navidad y Año Nuevo, etc. que son las más destacadas; pertenece junto con su maestro Hugo

Wast, Alberto Ezcurra Medrano, el P. Leonardo Castellani y otros brillantes intelectuales, a una corriente de pensamiento y estudio sobre temas relacionados con los últimos tiempos, el Apocalipsis y la devoción a la Santísima Virgen María.

Esta su obra póstuma es consecuencia de treinta largos años de análisis y meditaciones. Se ocupa de interpretar el último libro del Nuevo Testamento, valiéndose para ello de una fuente bibliográfica muy selecta: San Agustín, Holzhauser, P. Lacunza, Ana Catalina Emmerick, Wikenhauser, Philbert, Urrutia, H. Wast, P. Castellani, P. Alcañiz, etc. Cabe afirmar que el autor reúne además de inteligencia y sentido común, la luz de la Fe y la Revelación, fundamentos esenciales para llevar a cabo la explicación del Apocalipsis del Apóstol San Juan.

Se divide en dos partes y un epílogo. La primera subtitulada "La Mujer y el Dragón", comprende los veintidós capítulos del Apocalipsis —en orden a la división practicada por el católico inglés Esteban Langton del siglo XIII, ya que el Apóstol lo escribió sin fraccionamientos— donde cada uno de ellos es transcripto en letra bastardilla, seguido de una exégesis minuciosa versículo por versículo. La segunda "La Parusía" que contiene ocho capítulos, se encarga de la Segunda Venida de Jesucristo, abarcando también temas hasta hoy polémicos como la conversión de los judíos, profecías privadas, los falsos profetas (mencionando entre ellos al pseudopapa Gregorio XVII fundador de la Iglesia Católica Palmariana, que funciona en el Palmar de Troya, España, desde 1978, además de Lutero, Rousseau, Lenín, Marx, Freud, Theilard de Chardin, y muchos otros "vestidos con piel de oveja, clero falso o marxista, que descarrían a sacerdotes, monjas y laicos"), y el milenio. Respecto a éste último, el autor se define abiertamente por la tesis literal, fundándose en que "la Iglesia no ha condenado todos los milenismos, sino sólo aquel milenismo carnal o judaico, llamado 'Kilianismo' que atribuye a la Parusía una época de francachelas y deleites carnales, imaginado por el falso converso hebreo Cerinto, a quien siguieron muchos" (pág. 246).

"Quien lea el libro con naturalidad, moderación y sin curiosidad ni ánimo prevenido; más aún, si previamente pide luces al Espíritu Santo, podrá extraer mucho provecho". Estas palabras que encontramos en la Introducción, nos indican el rumbo que debemos tomar para una sana lectura.

Es una obra que no debe dejar de ser consultada desde los más jóvenes hasta los más leídos, pues en ella encontrarán un estilo ágil, sencillo y ajustado a la doctrina tradicional de la Iglesia.

Ignacio Martín Cloppet

VIKTOR E. FRANKL, *El Hombre Doliente. Fundamentos Antropológicos de la Psicoterapia*, Herder, Barcelona, 1987, 310 págs.

Dos antiguos y trascendentales libros de Viktor E. Frankl, agotados en su versión original y castellana, constituyen el núcleo básico de esta obra: *El Hombre Incondicionado* (lecciones metaclínicas) y *Homo Patiens* (ensayo de una patodicea). Precede a ambos una serie de siete ensayos (artículos o conferencias) de factura más reciente, entre 1960 y 1973, escritos para ocasiones y públicos diversos pero que, en líneas generales, reiteran los grandes temas del maestro vienés.

El primero de los libros, *El Hombre Incondicionado*, vio la luz en Viena, en 1949, con el título alemán *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen* y reune una serie de conferencias dictadas en la Facultad de Medicina de la Universidad de aquella ciudad. *Homo Patiens* —quizás la obra más representativa de Frankl— nació también de lecciones en el mismo ámbito académico durante el invierno 1949-1950 y constituyen, en cierto modo, una continua-

ción de las anteriores. Su primera edición alemana, *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, fue publicada en Viena en 1950. (De estas dos obras hay traducciones españolas editadas en Buenos Aires por Editorial Plantín, en 1955).

En la primera parte del presente volumen Frankl aborda una cantidad de temas en los que su pensamiento trasciende ya el campo estricto de la psiquiatría para avanzar hacia problemáticas fundamentales del hombre contemporáneo. El hilo conductor de estos ensayos es siempre el mismo: la afirmación vehemente y firme que el hombre es un ser espiritual —y lo es aún en las profundidades de su inconciente; y en tanto espiritual está vocado, llamado a la realización de un sentido. Esta postura frankleana adquiere un valor enorme pues ella se presenta como enfrentada —con inusual valentía— a una ciencia reductivista, deshumanizada y signada por el más craso materialismo. Frankl no elude la crítica frontal. En el ensayo titulado "Extravíos del pensamiento psiquiátrico" afirma: "No es irrelevante ni indiferente la construcción de una imagen adecuada del hombre que no afecta sólo a la 'teoría' o 'visión', sino a la práctica, a la clínica... Al margen de ese neutralismo ideológico-científico, la imagen psicodinámica del hombre resulta funesta, sobre todo, porque favorece la neurosis. Cuando la interpretación que el hombre neurótico tiene de sí mismo se encauza en la línea de una concepción de la existencia humana exclusiva y unilateralmente psicodinámica, lo que se hace, en el fondo es fomentar la autorreferencia de la existencia neurótica" (págs. 27-28). Es que en la perspectiva de una antropología que reduce al hombre a un mecanismo homestático el horizonte existencial queda limitado a la satisfacción de necesidades o catarsis de tensiones clausurando aquello que es, precisamente, lo más especificante del psiquismo humano, esto es, su orientación hacia objetos, su tendencia *intencional* al ser y al mundo. En el mismo ensayo concluye Frankl: "*Sólo en la medida en que yo me retraigo, en la medida en que niego mi propio ser, se me hace visible algo que es más que yo mismo. Esta autonegación es el precio que debo pagar por el conocimiento del mundo,... un conocimiento que será algo más que la expresión de mi propio ser. En suma: yo debo pasarme por alto a mí mismo*" (págs. 37-38). ¿Cómo no advertir en estas palabras un eco de aquel "quedéme y olvidéme... entre las azucenas olvidado" de nuestro San Juan de la Cruz? ¿Cómo no ver, en el fondo, la idea profunda de que toda curación psíquica genuina consiste en un *ex-tasis*, en una salida de sí mismo para afirmarse en la trascendencia? Apenas hay que decir la importancia que en la historia de la moderna psiquiatría tiene esta postura de Frankl; ella implica un verdadero giro copernicano gracias al cual las pesadas cadenas del determinismo psicologista ceden dando paso a esa "psiquiatría de altura" de la que Frankl es, sin dudas, maestro indiscutible.

El Hombre Incondicionado aborda las tesis capitales de la antropología de Frankl. Subsidiaria en buena medida de Scheler, de Heidegger y de la fenomenología contemporánea, falta de un sustento metafísico adecuado que, por momentos, obstaculiza la comprensión cabal de aspectos fundamentales, esta antropología tiene, no obstante, un mérito importante: rescata, una vez más, la naturaleza espiritual del hombre, naturaleza que lo torna incondicionado aún en medio de los mayores condicionamientos. Desde esta visión tanto la nosología, la patogénesis y la psicopatología resultan reinterpretadas y reformuladas. Hay una *metaclínica* en el sentido de que se ofrece a la mirada del médico, más allá de la causalidad psicofísica de toda enfermedad, la existencia de un *sujeto humano* como soporte de la enfermedad. La enfermedad humana no es un mero acaecer biopsicológico, es un *hecho humano integral* en el que se da, junto a la ruina y a la decrepitud, la *indemnidad certera de un espacio humano* que al no ser alcanzado por la pato-

logía constituye la libertad desde la cual el hombre dialoga con su enfermedad y su sufrimiento asumiendo a ambos como el mayor valor: el valor de actitud. Frankl lo dice insuperablemente: "...*si detrás del desarreglo psicótico no estuviera la persona, aunque condenada a la impotencia expresiva e instrumental,* si el elemento psicofísico, además de trastornos a la persona, pudiese destruirla, *no valdría la pena ser psiquiatra.* En efecto, si la persona no queda intacta en la ruina psicofísica, si es ella la afectada por la enfermedad, ¿a quién puede ir dirigida nuestra acción médica?" pág. 186).

Homo Patiens retoma y profundiza esta misma temática médico antropológica subrayando, de modo especial, otra pieza maestra del sistema frankleano: el valor y el sentido del sufrimiento. Aquí Frankl se muestra en toda la altura y grandeza de su pensamiento y su visión es tal que su aproximación al Cristianismo es asombrosa. "La cuenta del hombre doliente —concluye bellamente Frankl— sólo se cierra en la trascendencia; en la inmanencia es una cuenta abierta... La respuesta que el hombre doliente da mediante el cómo del sufrimiento a la pregunta sobre el por qué del sufrimiento es siempre una respuesta muda: pero... es la única respuesta que tiene sentido. Donde las palabras dicen tan poco, huelga toda palabra" (pág. 297).

Frankl roza aquí el misterio inefable de la cruz. Para nosotros, cristianos, su presencia en el mundo y en la ciencia moderna —signados por la desolación del Desierto— guarda un carácter mistérico. Judío de origen, sobreviviente de los campos de concentración levantados por la vesanía de uno de los nihilismos contemporáneos, Frankl no volvió al mundo a sumarse al coro de los resentidos o de los sempiternos plañideros de "ojo único". No. Volvió para decir una vieja y olvidada verdad cristiana: el sufrimiento y la muerte son, sin duda, males; pero el hombre tiene en sus manos el inmenso poder de hacerlos servir, de encadenarlos, al amor y a la vida. Claro está que esto sólo es posible después de Cristo que "muriendo destruyó nuestra muerte y la mató con la abundancia de Su Vida". A tal plenitud está llamada, por su dinamismo intrínseco, la obra del maestro vienés. Ella merece un examen crítico riguroso y un intento serio de integrar sus aportes al patrimonio común de la *Philosophia Perennis*. Personalmente hace tiempo estamos en esta tarea que por razones diversas no hemos podido, aún, concluir siquiera parcialmente. Mientras nada nos complace tanto como comprobar, una vez más, como en la presente obra, que Frankl ya no es médico, ni psiquiatra, ni siquiera filósofo: es la presencia providencial de la Sabiduría en una Medicina —y en una Ciencia en general— dolorosamente signada por el olvido del ser y el silencio de Dios.

MARIO CAPONNETO

JOSE MIGUEL IBAÑEZ LANGLOIS, *Sobre el estructuralismo*, EUNSA, Pamplona, 1985, 110 págs.

Ibañez Langlois es un conocido autor chileno del cual nos han llegado —a través de ediciones publicadas en España— importantes estudios sobre el marxismo, un ensayo de antropología filosófica y varias obras de temática literaria.

En el texto que reseñamos nos presenta una importante y bien lograda síntesis de las ideas estructuralistas —tan en boga en las últimas décadas— dividiendo su análisis en dos partes destinadas a la exposición del pensamiento estructuralista y a la discusión de su contenido.

Ya en la introducción Ibañez Langlois nos advierte sobre la dificultad que significa contar con "tantos estructuralismos como estructuralistas" aunque ello no le impide internarse en el tema con una capacidad de simplificación que resulta uno de los mayores logros de esta obra.

El autor remarca la indudable influencia freudiana en esta corriente intelectual caracterizada por sostener la existencia de estructuras internas cuyas leyes profundas pertenecen al dominio del inconciente; agregando que el estructuralismo pretende —por este camino— proporcionar la clave para analizar todos los aspectos de la cultura humana. Por ello el autor acepta la expresión "nueva revolución copernicana" cuando busca sus orígenes en la nueva lingüística instaurada por el suizo Ferdinand de Saussure.

A partir de los ensayos específicamente lingüísticos el estructuralismo fue avanzando a todos los campos del saber; lo encontramos en la antropología (Levi Strauss), la psicología (Piaget), el psicoanálisis (Lacan), la epistemología (Foucalt), la mitología (Barthes) y aún la literatura (Jakobson) por citar los más conocidos, y todos ellos convergen en cierto "aire de época" (pág. 12) que invade la cultura de nuestros días.

Esta pseudo-anarquía de múltiples autores y muy diferentes corrientes que no terminan de precisar qué entienden por "estructura" agravan la dificultad de clarificar esta temática, aunque Ibañez Langlois percibe cierta luz en Barthes, de quien transcribe su lúcida afirmación: "el hombre estructural toma lo real, lo descompone, luego vuelve a recomponerlo" (cit. pág. 14).

También señala como una característica propia de los estructuralistas su negativa hostil hacia la filosofía y a toda doctrina, sin perjuicio que concluyen intentando crear una nueva "metafísica".

Nuestro autor encuentra en esta corriente de pensamiento notorias influencias del sociologismo de Durkheim, del conductivismo vigente en los Estados Unidos de Norteamérica y obviamente del psicoanálisis de Freud y de las teorías de Marx.

Ibañez Langlois rescata la definición del estructuralista Benveniste —probablemente el más claro de ellos— cuando expresa que "la cultura es un fenómeno enteramente simbólico", tesis que muestra la importancia exagerada que esta teoría otorga al inconsciente; llegando a sostener "en forma casi exclusiva el dominio del Inconsciente como verdadero lugar de toda cultura" (pág. 43). La última moda del estudio de las mentalidades entre la historiografía contemporánea debe mucho a esta tesis.

Analizando a cada uno de los estructuralistas recordamos que el lingüista Saussure fue el punto de partida, continuado por las escuelas de Praga y Copenhague, para concluir —en el campo lingüístico— en los Estados Unidos de Norteamérica donde Noam Chomsky —el más renombrado y comprometido— retornó al campo de la filosofía "por la ventana".

En antropología Levi Strauss —como lo afirma él mismo— se dedicó en cambio, a la búsqueda de un "Novum Organum" científico que fundiera las Ciencias Naturales con las nuevas Ciencias Humanas. Entre sus múltiples aportes —básicamente su Antropología estructural— sostiene la tesis que la sociedad se originó en el tabú del incesto. Igualmente tuvieron mucha difusión sus estudios sobre la estructura del mito mediante el método comparativo. Ibañez Langlois, con la profundidad que le es propia, advierte que la excesiva preocupación de este autor por las relaciones y las formas le llevó a una despreocupación de los contenidos, conformando una verdadera "mitomanía" (según la propia expresión de Levi Strauss), cuyas consecuencias se difundieron vertiginosamente, mientras su autor —por otra parte— demostró una total incapacidad para decir algo importante sobre el trascendental tema de la religión, que aparece casi desvinculado del mito.

En su análisis de Lacan, el autor del presente trabajo acentuó la enorme influencia de Freud y su teoría del inconsciente en los orígenes de su propia concepción psicoanalítica. En cuanto a Foucalt resulta más que sugestivo —y suficiente— recordar las apreciaciones de éste cuando expresaba que "el hombre —una creación del siglo XVIII— ya caduca, ha muerto".

En última instancia el estructuralismo condujo a la muerte del hombre, como paso siguiente a la "muerte de Dios" que había profetizado Nietzche.

En la segunda parte —destinada a la discusión— Ibañez Langlois sostiene que el estructuralismo llevó a cabo una tarea de disección de laboratorio —como vimos en la anterior frase de Barthes—, convirtiendo la realidad en una ficción, mientras, a la vez, la lengua se convirtió en una Substancia Absoluta, cuyos orígenes podemos bucear hasta los matices nominalistas de la filosofía medieval o remitirnos a la propia filosofía del lenguaje aristotélico, claro que en otro contexto.

Pero todas estas teorías destinadas a retornar el "dominio de las cosas" solo condujeron a un menosprecio del hombre, haciéndonos olvidar que "el hombre es siempre más que toda lengua, y el pensamiento humano es siempre más que su expresión material" (pág. 77).

Tampoco omite el autor la referencia al avance tecnológico de nuestra época —coincidente con los postulados del estructuralismo— y nos advierte que "una máquina puede recibir y registrar un mensaje, puesto que está programada según el código en el cual es transmitido, sin comprenderlo; una obra requiere al hombre, y este hombre a quien se dirige está más presente en ella que su autor" (pág. 86). Este aspecto permitiría una serie de interesantes reflexiones en relación con el "boom" de la computación.

De tal manera el estructuralismo pretende crear una "antropología sin hombre" (parte IV) en la cual la única realidad es la estructura —imprecisa e indefinida— y también antimetafísica, sin percibir claramente que esta sola apreciación es esencialmente filosófica e importa una nueva cosmovisión.

Ibañez Langlois no vacila en afirmar que los estructuralistas se autoconvencieron de la perfección de su método y lo desbordaron, transformándolo en una nueva filosofía, avasallados por su "hybris" intelectual. De esta manera lo que originalmente fue solamente un esquema —o como diríamos en la terminología de moda: un modelo— pasó a ser confundido con la realidad.

Quizás quien más claramente apreció las consecuencias lógicas de esta corriente de pensamiento fue el propio Levi-Strauss, quien, con el notable pesimismo propio de la época "no nos promete el Reino como consumación de la historia, sino que se declara un marxista pesimista: "a diferencia de Marx" —escribe— "yo, en cambio, veo evolucionar a la humanidad, no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural" (pág. 109). Y quizás sea allí donde se encuentren la mayoría de las "pseudo-filosofías" vigentes.

A modo de conclusión agreguemos —como bien observa el académico recientemente fallecido Etienne Gilson en su "Lingüística y filosofía"— "Soñar con una lingüística que lograse tratar el lenguaje sin tratar de su sentido es como pedir una ciencia fundada en la supresión previa de su objeto" (cit. pág. 68). Y esto es, una vez más, disfrazar o escamotear la realidad.

Finalmente nos parece útil señalar la gran importancia de esta breve síntesis para una clara y amena síntesis del estructuralismo, corriente europea del pensamiento muy de moda y cuyos alcances generalmente estamos muy lejos de percibir en el cuadro cotidiano de la influencia de las nuevas ideas que plasman nuestra generación.

Prof. Florencio Hubeñák

CARMELO PALUMBO, *Guía para un Estudio Sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia, Tomo I*, EDUCA, Buenos Aires, 1987, 124 págs.

Con este título el Dr. Carmelo E. Palumbo inicia la publicación en 3

Tomos de una exposición sistemática de la Doctrina del Magisterio Social Eclesiástico. El libro tiene 5 capítulos dedicados a: Etica Social Católica, Antropología Social, Antropología Social Católica, Derechos y Deberes del Hombre y Manifestaciones Sociales.

El libro, prologado por S. E. R. Mons. Octavio N. Derisi, lleva el sello de EDUCA-Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Dice Mons. Derisi: "Con esta nueva contribución para el esclarecimiento de la Doctrina Social Cristiana, Palumbo enriquece su ya abundante y sólida contribución sobre el tema tan actual y significativo". Cita Mons. Derisi a S. Emcia., el Cardenal Paul Poupard, Prefecto del Secretariado para los no creyentes y de la cultura, quien dirigiéndose al doctor Palumbo desde Roma, en fecha 19 de enero de 1987, expresó: "Le agradezco sinceramente el libro que me remitió sobre "La Teología de la Liberación y el Marxismo" así como su conferencia "Lo sobrenatural en la Teología de la Liberación". Admiro su claridad expositiva, así como la profundidad de conocimientos que demuestra. Personas así hacen falta en la Iglesia para exponer con claridad y valentía la auténtica doctrina del Magisterio Eclesial. Lo aliento y animo a seguir poniendo sus talentos al servicio de la Iglesia, una de cuyas Instituciones importantes en Argentina es esa Universidad Católica". Y concluye Mons. Derisi: "lo que dice el Cardenal, cuando lo alienta a Palumbo, es precisamente lo que ha hecho él en este libro".

REDACCIÓN

FERMIN RAUL MERCHANTE, *El derecho a la vida.* Cuadernos Pastorales, Nº 10, Ed. Paulinas, Bs. As., 1986, 95 págs.

A continuación se transcribe la carta del Dr. Raúl Fermín Merchante donde responde a la recensión de su libro cuya nota bibliográfica apareció en GLADIUS *Nº 8, pág. 170:*

Señor Director de GLADIUS.

Querido Dr. Breide Obeid:

Reiterando lo que días pasados expresara por teléfono, agradezco mucho los elogiosos comentarios bibliográficos que se hizo de mi libro *El derecho a la vida,* en el Nº 8 de GLADIUS.

Y aunque no he tenido aún el gusto de conocer personalmente al Dr. José Mikalonis, ruego le exprese mi reconocimiento y gratitud.

Respecto a la frase que dice: "Cabría hacer una salvedad"... me parece que no se justifica:

1º) Porque el tema central del libro es el aborto y no la genética;

2º) Porque los problemas derivados de "condicionamientos" o de "determinismos" genéticos, se discuten y aclaran en publicaciones de esta últi-

ma disciplina, como los libros y trabajos que menciono al pie de las páginas 9 y 14 u otros.

Parecería que al comentarista se le hubiera pasado por alto que al hablar de "mutaciones" (pág. 10 de *El derecho a la vida*), manifiesto que puede haber una complejísima gama de variantes, influenciables, a veces, por los cuidados, por el medio ambiente y por la educación, como surge de la expresión: ..."pueden producirse mutaciones, que son algunos cambios en la 'información genética', como consecuencia de interacciones recíprocas entre esos dos grandes grupos de factores".

Estos conceptos se amplían, cuando, en la pág. 14, digo: "Y como se ha manifestado en otra parte de este trabajo, esa configuración (de la personalidad) es la que se va moldeando paulatinamente, por las influencias de las normas formativas, a fin de lograr una normal o correcta integración de la personalidad, con sus tres grandes conjuntos de componentes"...

Se deduce de todo ello, que pueden producirse las dos situaciones que plantea el comentarista: condicionamientos y determinismos. En efecto, los caracteres genéticos pueden quedar inmutables. Pero también pueden resultar modificables a condición de que el medio ambiente en el cual se desarrolla el niño o el adolescente y los múltiples recursos de la educación estén orientados, mediante un buen diagnóstico previo, a corregir ciertos caracteres negativos o indeseables, y que podrían originarse en problemas genéticos o hereditarios.

Esta temática también está insinuada en mi libro *La adopción* (pág. 92), en varios de cuyos capítulos, como el 10, hago referencia a las grandes influencias que ejercen aquellos recursos de la educación y de la moderna psicopedagogía, sobre el desarrollo de los caracteres de la personalidad.

Con nuestros mejores saludos

Dr. Fermín R. Merchante

INDICE GENERAL

— El número marginal izquierdo corresponde a un orden propio de este índice. Sirve para ubicar los artículos en el índice de autores.

— La referencia marginal derecha indica el número de la Revista y las páginas correspondientes. Ejemplo: 9, 5-22 significa GLADIUS Nº 9, páginas 5 a 22.

1. INDICE TEMATICO

TEMAS LITERARIOS, HISTORICOS Y CIENTIFICOS

DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO

IN MEMORIAM

2. INDICE POR AUTORES *

* Los números indican la referencia marginal izquierda del **Indice temático.**

3. INDICE BIBLIOGRAFICO *

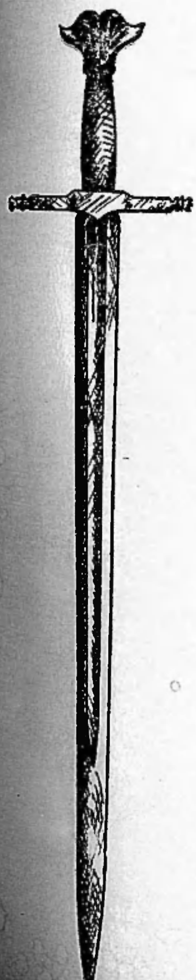
* El nombre o las iniciales que están entre paréntesis indican el autor de la nota bibliográfica.



ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



10

Correo Argentino Central B	FRANQUEO PAGADO Concesión Nº 4039
	TARIFA REDUCIDA Concesión Nº 1077

GLADIUS

Director: Rafael Luis Breide Obeid

Consejo Consultor: Roberto J. Brie, Alberto Caturelli, Enrique Díaz Araujo, Alfredo Di Pietro, José María Gallardo, Carlos Ignacio Massini, Fermín Raúl Merchante, Juan Carlos Montiel, Carmelo Palumbo, Patricio Randle.

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

DISTRIBUCION

- LIBRERIA SAN PABLO, Callao 325, T. E. 40-0204 - 40-8100

SUSCRIPCIONES

- *Personalmente*:
- CLUB DEL LIBRO CIVICO, Uruguay 839, T. E. 41-0309
- *Cheques y giros* contra Plaza de Buenos Aires, a nombre de

  GLADIUS
  C. C. 376
  1000 Correo Central
  Buenos Aires, Argentina

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

GLADIUS

Año 4 – Nº 10
Navidad de 1987

INDICE

PAX CHRISTI

Gloria a Dios en las alturas
y en la tierra paz a los hombres.
(Lc II, 14)

Con el pecado original el hombre rechazó a Dios y se transformó en fuente autónoma de normas.

Las cosas separadas de la Inteligencia Divina perecen.

El pecado introdujo el desorden en el hombre mismo: sublevación de la carne contra el espíritu y de las pasiones contra la voluntad y la razón; y con ello trajo la enfermedad, la locura y la muerte.

El rechazo del Padre común también llevó la discordia entre los hermanos y perturbó todos ls seres de la Creación.

N. S. Jesucristo asumió la naturaleza humana y la reconcilió con el Padre destruyendo la raíz de todos los males: el pecado. Al restablecer la paz entre el Dios y los hombres hizo posible la paz de los hombres entre sí, por eso es Cristo el Príncipe de la Paz.

La Paz de Cristo es un don de Dios que el hombre debe merecer y conquistar en la lucha incesante de todos los días.

La lucha comienza por la renovación interior del alma de cada uno, que se produce cuando el hombre recupera su unidad de vida ordenando sus pasiones a su voluntad y razón y dirigiendo sus potencias espirituales a la Verdad y al Bien.

Restablecida la paz interior el cristiano puede luchar por la paz en la sociedad.

S. S. Juan Pablo II en el sermón sobre la paz que dio en Mendoza, recordó los principales puntos de apoyo para obtener la Paz de Cristo: el orden, la justicia, la libertad, la fortaleza y la caridad.

La paz requiere en primer lugar ORDEN, porque la paz es la "tranquilidad en el orden", según San Agustín. Este orden no es sólo el orden exterior; sino una "jerarquía interior de valores reflejo del querer divino".

La paz requiere también *fortaleza*, para llevar adelante la lucha necesaria. Paz tuvieron las víctimas cuando San Jorge venció al dragón. No obstante, muchas veces tenemos la tentación de querer la tranquilidad sin lucha y sin sacrificios. El sacrificio es la medida de nuestra caridad y la caridad resume todas las otras virtudes necesarias para la paz.

Pero resulta que por miedo al sacrificio nos declaramos neutrales frente a la lucha entre el bien y el mal, lo que implica pretender la tranquilidad en el desorden, la injusticia y la esclavitud. En este caso solemos disfrazar nuestra cobardía y nuestra traición, de pacifismo.

Esta falsa paz o irenismo es la que se pretende alcanzar bautizando al diablo y acariciando al dragón mientras devora a su víctima; como cuando se tolera el envenenamiento de la sociedad por la pornografía, la destrucción de la familia por el divorcio, la destrucción de la vida inocente por el aborto, la idolatría de un sistema de gobierno y la violación de todos los mandamientos de Dios, en nombre de la convivencia civilizada a la par que se apuñala por la espalda a los que resisten al mal como si fueran enemigos de esa falsa paz donde tienen instalado su miserable bienestar.

No hay posibilidad de paz en el mundo sin tomar el partido de Dios en la lucha entre el bien y el mal.

* * *

En Belén los ángeles anuncian dos cosas: "Gloria a Dios en las alturas y paz a los hombres". Nadie da tanta gloria a Dios como ese pequeño niño en el pesebre; porque solo el *Verbo Eterno* puede tributarle una alabanza perfecta e infinita. Y nadie puede traer al hombre más paz que Jesús; pues borrando la primera culpa reconcilia a la Creatura con el Creador y establece una nueva alianza: el Creador será el Padre y el hombre su Hijo.

¡Feliz Navidad!

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Navidad 1987

LIBERTAD Y LIBERACION EN LA VIRGEN MARIA

ALBERTO CATURELLI

I

EL ACTO PERFECTO DE LIBERTAD: "CUMPLASE EN MI SEGUN TU PALABRA"

1. Prenotandos de la Anunciación

Hemos sido llamados a la libertad (Gal. 5,13). No se trata aquí, es claro, de la libertad natural (que se supone) sino de la *libertas a peccato* que me hará "esclavo" de la justicia (Rom. 6,20) que es, enseña Santo Tomás, "la verdadera libertad y óptima servidumbre" [1]. Así lo entenderá María al proclamarse "la esclava del Señor" (Luc. 1,38) como rendimiento y entrega total, elección absoluta y, por eso, acto de libertad perfecta. El llamado o vocación a la libertad se realiza plenamente en María en quien alcanza una profundidad indecible. Y tal es el sentido de esta modesta meditación: poner de relieve la libertad de María que es la condición de su acción co-libertadora del mal y del Maligno.

Desde el protoevangelio del Génesis hasta el Apocalipsis, las Sagradas Escrituras están vivificadas por el acto de libertad de María, sin el cual no era posible la liberación del pecado. Todo está predicho en las palabras del Señor a la serpiente: "Y pongo enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje; éste te aplastará la cabeza, y tú le aplastarás el calcañar" (Gen. 3,15). Es sorprendente y significativo que la enemistad entre el demonio y la mujer (entre Eva y el demonio) es, también, entre Satanás y su descendencia y la descendencia de la mujer (todos los hombres). Llama también la atención que el texto mencione a "la

[1] *In S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria,* Ad Rom., Lect. IV (vol. I, p. 91), 2 vols., Marietti, Taurini, 1939.

mujer", no simplemente a Eva. Detrás de Eva, como en penumbras, alcanza a percibirse a María, quien recibirá en sí misma, en un instante de "la plenitud del tiempo" (Gal. 4,4), toda la carga de la Promesa y deberá hacerla efectiva por un acto supremo de sumisión y libertad ("cúmplase en mí"). El linaje de la mujer no es sólo colectivo (todos los hombres) porque "éste", o "él" (una Persona concreta) "te aplastará la cabeza" y Ese no es otro que Cristo Jesús. El peso infinito de la falta no puede conmensurarse en Eva. Por eso, no solamente se anuncia aquí al Redentor (verdadero hombre y verdadero Dios) sino también a María. El que había de venir pertenece a su linaje (en cuanto hombre) y posee el poder infinito (en cuanto Dios) para liberar al hombre del pecado y del demonio ("él te aplastará la cabeza"). Liberación del pecado por la futura Encarnación del Verbo, pero mediante el acto supremo de libertad y sumisión de la nueva Eva que es María preanunciada en el protoevangelio. Como, insuperablemente, lo explica al P. Cándido Pozo: "hay que afirmar que en Gén. 3,15, detrás de Eva hay una 'Nueva Eva' en la que la enemistad con la serpiente —en un sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para 'la mujer'— tendría pleno cumplimiento: 'la mujer' designaría así a Eva en su sentido literal inmediato, y a María en su sentido 'plenior' ". El mismo P. Pozo distingue, por eso, un doble plano en Gén. 3,15: uno imperfecto en Eva y el otro pleno en María: "hay una conexión, a nivel superficial, entre Eva y su linaje colectivo, uno de cuyos miembros, descendiente mediato de Eva, vencerá a la serpiente; a nivel profundo, María, la segunda Eva, está en conexión directa con su Hijo... el cual aplastará la cabeza de la serpiente" [2].

El "linaje" no es sólo *la* descendencia sino el Descendiente; será, verdaderamente, "Dios con nosotros" (Emmanuel), como consta por Mt. 1,22-3: "todo esto sucedió para que se cumpliese la palabra que había dicho el Señor por el profeta (alude a Is. 7,14): Ved ahí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán el nombre de Emmanuel, que se traduce 'Dios con nosotros' ". La profecía, confirmada en las palabras del ángel Gabriel a María: "he aquí que vas a concebir en tu seno, y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús" (Luc. 1,31), supone no solamente la misteriosísima predestinación de la Virgen (la elección divina) sino la *libre* aceptación total (la elección humana), pues resulta inconcebible que la Encarnación (y la salvación del linaje caído) se hubiera realizado *contra* la naturaleza humana. Todo dependía del *libre* y eterno acto de Dios, del *libre* consentimiento de María y de la *libre* Muerte en la Cruz del "Dios

[2] *María en la obra de la salvación,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 163 y 164.

con nosotros". Libertad divino-humana como presupuesto de la liberación (salvación) del linaje caído, plenitud del tiempo histórico, realizada en el seno purísimo de la Virgen de Nazaret.

2. María ante el misterio

a) *Las palabras del ángel*

Precisamente porque no era posible la Encarnación contra la naturaleza humana, era menester solicitar el consentimiento de María. Semejante solicitud es "de parte de Dios" (Lc. 1,26) y hace necesaria la anunciación. Santo Tomás ha penetrado certeramente —apoyado en San Agustín— en la exposición del misterio, al afirmar la necesidad de la anunciación. Era menester que María *conociera,* para que libremente consintiera; era menester que previamente supiera que concebiría al Salvador, para que pronunciara el "sí" decisivo coincidente con la "plenitud de los tiempos".

No entraré en la discusión exegética (trátase aquí de una meditación y no de un trabajo erudito) acerca de la realidad del ángel Gabriel. Es suficiente el hecho inaudito de que el enviado (o el mismo Señor) la salude ("de parte de Dios") diciéndole: "Dios te salve..." (Lc. 1, 28). Santo Tomás observa que "jamás se había oído" que un ángel tributase reverencia a un ser humano, puesto que los espíritus puros le son superiores por su naturaleza espiritual, por su intimidad con Dios y por cierta plenitud de participación en la gracia divina. Y, sin embargo, en la salutación angélica se nos descubre que "la doncella desposada con un varón llamado José, de la familia de David", sobrepasa a los ángeles, por la plenitud de gracia, sea en cuanto a su alma, sea en cuanto a su cuerpo por "la repercusión (de la gracia) en su misma carne", sea también "en cuanto a la dimanación de la gracia a todos los hombres", más que suficiente para la salvación de cada hombre [3]. Pero también el saludo del ángel indica que es superior en la intimidad con Dios (no olvidemos que ingresará al mismo misterio hipostático de Cristo). Las palabras "el Señor *es* contigo" (que también se suele traducir *está* contigo) tienen un valor absoluto desde que se trata de la inhabitación de la Trinidad que en Ella ha elegido su aposento. Cuando María consienta libremente, Dios Hijo estará en su vientre y, con El, en cierta manera, el Padre que la ha predestinado y el Espíritu que

[3] *Devotissima expositio super salutationem angelicam.* De esta joyita de los opúsculos teológicos tomistas, utilizo la excelente edición castellana contenida en *Escritos de catequesis,* 2ª ed., dirigida por José I. Saranyana, Madrid, Rialp, 1978, pp. 177-187.

descenderá sobre Ella. Inaudito misterio ante el cual, al final de su preciosa *Expositio super salutationem angelicam*, estalla Santo Tomás diciendo: "Bendita, pues, la Virgen; pero más bendito aún el fruto de su vientre".

De este modo, como enseña el Concilio Vaticano II, el Padre "quiso que *precediera* a la encarnación la *aceptación* de parte de la Madre predestinada, para que así como la mujer contribuyó a la muerte, así también contribuyera a la vida" [4]. Obsérvese que ningún acto libre puede no ser precedido por la intelección del objeto; por eso comprobamos en el diálogo con el ángel una preparación del acto de aceptación y, para ello, era necesaria, en María, una progresiva comprensión de lo que estaba por ocurrirle. De ahí la necesidad de que le fuera previamente *anunciado*. Santo Tomás es explícito en ese sentido: fue conveniente (la anunciación), primero, "para que se guardase el orden debido en la unión del Hijo de Dios con su Madre y que la *mente* fuera informada *antes* de concebirlo en la carne" [5] pues, como decía San Agustín, "la Virgen María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo" [6]. Además, para que una vez *instruida* por Dios, "pudiera ser el testigo más cierto de este misterio" y, sobre todo, para que la ofrenda de María fuese *voluntaria*; por último, concluye el Angélico, para que fuese del todo evidente el matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana, "en la anunciación se solicitó el *consentimiento* de la virgen *en nombre de toda la naturaleza humana*" [7].

"Ella, al oír estas palabras, se turbó, y discurría qué podría ser esta salutación" (v. 29). Atendiendo a lo enseñado por San Jerónimo, Orígenes y San Ambrosio, Santo Tomás recuerda que, cuando estamos subyugados por un poder superior, nos sentimos turbados y como fuera de nosotros mismos, por una suerte de debilitamiento de las potencias inferiores; por eso el ángel se apresura a ponerle remedio: "no temas, María" (v. 30) [8]. Y esto no significa ignorancia de parte de la Virgen, pues bien sabe que la expresión "llena de gracia" significa que es Dios mismo el que se dona *a* Ella, *en* Ella y *por* Ella. No puede significar otra cosa la *plenitud* de la gracia a la que ya estaba preparada desde su concepción inmaculada. Esta preparación desde el mismo seno de Santa Ana, le permite ahora "ver" y "tocar" este misterio aunque le resulte insondable, inaudito, turbador. De ahí que el discurrir (en su corazón) sobre semejantes palabras indican un progresivo

[4] *Lumen gentium*, nº 56; el subrayado es mío.
[5] *STh.*, III, 30, 1.
[6] *De sancta virginitate*, III, 3.
[7] *STh.*, III, 30, 1c; los subrayados son míos.
[8] *STh.*, III, 30, 3, ad 3.

ahondamiento en el abismo de la revelación de Dios. Era también conveniente que fuese sensible la visión del ángel en razón del mismo misterio que anunciaba: que Dios invisible había de tomar la carne visible en el seno corporal de María; por eso Santo Tomás sostiene que siendo la visión intelectual más perfecta que la corporal si se toman aisladamente, la Santísima Virgen percibió no sólo la visión corporal, sino también recibió una iluminación intelectual (*etiam intellectualem illuminationem*) [9].

Esta progresiva instrucción, preparación, iluminación, alcanza un segundo grado en el breve discurso del ángel: "He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Este será grande, y será reconocido como Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David su padre, y reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reino no tendrá fin" (v. 31-33). No olvidemos que, en virtud de la redención preservativa, María, desde el mismo seno de su madre, comenzó a crecer en gracia hasta un grado para nosotros inabarcable; por eso mismo, porque la gracia pefecciona la naturaleza en cuanto naturaleza, no sólo fue libre desde el principio (lo que está fuera de toda discusión) sino que ya tenía *el grado de más perfecta libertad atribuible a una creatura.* Ni los santos, ni los ángeles, son tan libres; simultáneamente, el proceso de aumento de su gracia habitual no cesó hasta su *plenitud* proclamada por el mismo ángel Gabriel: "Dios te salve, llena de gracia". Esta plenitud de gracia, que coloca a María, aun antes del *fiat,* inconmensurablemente por encima de los ángeles y de los santos, le permite alcanzar una cierta perfección de su libertad. Sin embargo, el discurso del ángel contiene un misterio inaudito, sobre todo para su virginidad y su propósito de virginidad perpetua: "Concebirás en tu seno y darás a luz un Hijo". El estupor no está producido solamente por el hecho de que una virgen conciba (y que le habrá hecho recordar inmediatamente a Isaías, 7, 14), sino por la alusión al Hijo que será Hijo del Altísimo. En el Antiguo Testamento, esta expresión (equivalente a "hijo de Dios") no designa al Mesías necesariamente (el ungido de Yahvé) ; pero la alusión al trono de David, de fuerte carga profética y, sobre todo, a su reino eterno, no admite otra interpretación. El Reino viene con la Palabra de Cristo y este tiempo de peregrinaje es tiempo intermedio hasta su realización perfecta y está prefigurado en el "trono de David", tipo del Reino futuro que "no tendrá fin".

b) *La pregunta de María*

"Dijo María al ángel: ¿Cómo será eso, pues no conozco va-

[9] *STh.*, III, 30, 3, ad 1.

rón?" (v. 34). Obsérvese que María no pone en duda las palabras del ángel. En el plano de la naturaleza, es menester el concurso del varón; pero era simultáneamente necesario que la *totalidad* del cuerpo de Cristo fuera tomado de su Madre sin semilla de varón por medio de la cual se transmite el pecado original. Sin embargo, la inabarcabilidad del misterio suscita la pregunta: la vía natural ha sido excluida ("no conozco varón"); entonces, ¿*cómo* será? El cómo no significa poner en duda sino manifestar lo insondable del misterio y, en cierto modo, pedir una explicación posible: puesto que soy y seré siempre virgen ¿cómo será posible que conciba un Hijo y le dé a luz? La prontitud para la entrega a la voluntad de Dios es absoluta, pronta, inmediata. La turbación, el estupor, la maravilla, no significan duda sino, en verdad, todo lo contrario. María sabe que nada hay imposible para Dios y espera la respuesta del ángel.

"Y respondiendo el ángel, le dijo: 'El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y el poder del Altísimo te cobijará con su sombra; por lo cual también lo que nacerá será llamado Santo, Hijo de Dios. Y mira que Isabel, tu parienta, también ella ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril, porque no habrá para Dios cosa imposible'" (v. 37-37).

La pregunta de María ha sido *decisiva*. La respuesta de Gabriel le *revela* que ha sido elegida para ser Madre del Salvador. El espíritu "desciende" sobre Ella y el "poder del Altísimo" (o sea *el mismo Dios*) habitará en su seno. Como dice San Buenaventura, concurren aquí la santidad inicial, innata, de María (que prepara la materia), la virtud infusa (que la purifica) y la virtud divina (que ha de perfeccionarla instantáneamente)[10]. Ahora es claro: el Hijo de Dios es el Mesías-Rey, el Libertador de Israel, el Salvador. La alusión a la concepción de Juan Bautista en el seno de Isabel pone en evidencia, por modo de ejemplo, que "no habrá para Dios cosa imposible". El proceso de *conocimiento* ha llegado a su culminación, previa a la Encarnación. María *sabe*. Sin este conocimiento su acto siguiente no sería *libre*. *María* sabe con un conocimiento indecible.

3. El acto perfecto de libertad

a) *La esclava del Señor*

"Dijo María: He aquí la esclava del Señor; cúmplase en mí según tu palabra" (v. 38).

[10] *Breviloquium*, III, 5.

El tiempo, desde el instante de la creación, está por llegar a su plenitud. Y las palabras de María lo sellan. Meditémoslas en sus dos momentos esenciales: el primero se muestra en la expresión "he aquí la esclava del Señor". Dejando de lado los diversos sentidos que el término "esclavo" tiene en el Antiguo Testamento y que, en el fondo, es tipo de otra esclavitud, parece evidente que el sentido decisivo es el de la esclavitud al pecado. Cuando, por Adán, entró el pecado en el mundo, el demonio adquirió cierto "derecho" (y dominio) sobre el hombre del cual sería *liberado* por obra de Jesucristo. En verdad "todo el que comete pecado es esclavo" (Jn. 8,34); pero Cristo, que en María asumió nuestra naturaleza y que no tiene pecado, nos rescata de la esclavitud: "el Hijo os hace libres" (Jn. 8,36). El Señor, el Mesías-Rey, se hace él mismo esclavo de los hombres, se anonada, nos libera y, por eso, libres del pecado, somos ahora *esclavos* de la justicia (Rom. 6,18). La Virgen María, en virtud de su redención preservativa, es santa con santidad inicial, desde el seno de su madre; y aunque no haya cesado un instante de *crecer* en santidad, nunca fue esclava del pecado sino sierva-esclava de Cristo (I Cor. 7,22). Lo fue siempre; y, desde siempre, fue libre —con libertad perfecta— respecto del pecado y esclava —con esclavitud perfecta— respecto del Señor que le habla por medio del ángel. Su inteligencia *veía* como los ojos corporales en plena luz; su voluntad *quería* con adhesión perfecta sin la opacidad del pecado; pero también *se* veía y quería como *nada* ante la Luz de Dios; nadie como Ella para verse con semejante claridad y, por eso, se anonada en humildad total y se entrega dichosa a la voluntad salvífica de Dios: "He aquí..."; aquí estoy; sí; aquí está... Primeras palabras que ya denotan el rendimiento total y que son como el introito de la afirmación esencial: "la esclava del Señor".

Esta sublime declaración de su esclavitud es hija de la *fe* inconmensurable de María y abre el camino de su elección esencial.

Esta elección esencial, para que tenga validez como mera elección y, al mismo tiempo, sea la vía de la salvación del hombre, supone "el homenaje del entendimiento y de la voluntad", como dice el Conclio Vaticano II[11]. Más aún: María no se comportó "como un mero instrumento pasivo, sino como una cooperadora a la salvación humana por la *libre* fe y obediencia"[12]; de modo que Ella "conoció perfectísimamente desde el momento mismo de la anunciación *que iba a concebir* en sus entrañas virginales al Mesías, Hijo de Dios y Redentor de la humanidad"[13]. Dicho de

[11] *Dei Verbum,* 5.

[12] *Lumen gentium,* nº 56; el subrayado es mío.

[13] A. Royo Marín, O.P., *La Virgen María,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 111; el subrayado es mío.

otro modo, si la Santísima Virgen no hubiese *sabido* aquello para lo cual se le pedía su asentimiento, su asentimiento no hubiese sido tal y hubiese carecido de valor; de ahí que, como enseña el P. Llamera (citado in extenso por Royo Marín), el inmediato asentimiento "fue *precedido* por el pleno asentimiento de su inteligencia a la condición del misterio que le había sido revelado" [14]. Eso es, precisamente, lo que quiere decir Santo Tomás cuando expresa que la anunciación era conveniente "ut scilicet prius *mens* eius de ipso instrueretur". Cuando María exclama "he aquí la esclava del Señor" ya tiene en su mente el conocimiento que, en esta segunda instancia, ha crecido cada vez más. La *libertad* de María abre la puerta a la *liberación* del hombre.

b) *El asentimiento de María como acto de elección*

El rendimiento total de la segunda Eva abre el supremo Instante de la plenitud del tiempo: "cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo de cabe sí a su propio Hijo, hecho hijo de mujer, sometido a la sanción de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la sanción de la ley, a fin de que recobrásemos la filiación adoptiva" (Gal. 4,4-5). El tiempo, desde su primer momento-presente ha sido expectación del Verbo y centro de toda la creación; centro, por tanto, de la historia que "madura" hacia la Encarnación que le confiere sentido. La historia tiene sentido *por el Verbo*, antes, en el Instante de la Encarnación, y después de ella hasta el fin allende el tiempo. Cuando el tiempo estuvo "maduro", cuando hubo llegado a su *plenitud*, el asentimiento de María permitió la *entrada de la eternidad en el tiempo*; es decir, del Mesías-Rey, libertador del hombre.

El Instante lo señala una palabra: *fiat*, "cúmplase". No como una afirmación abstracta, sino "en mí", en mi propio seno, tal como Dios lo quiere: "Cúmplase en mí según tu palabra". Concebido en el entendimiento y escogido por la voluntad marianos, "este *fiat* de María ha decidido —dice Juan Pablo II— desde el punto de vista humano, la realización del misterio divino" [15]. Y este "sí" no es pronunciado solamente a título personal, sino en nombre de todos los hombres, uno por uno; es decir, de toda la humanidad. Este "sí" permite que Cristo en la Cruz se acuerde de uno por uno, de cada uno por su nombre, de cada hombre de carne y huesos. Y como este *fiat* mariano es acto perfecto de elección, es acto perfecto de libertad; por eso, la libertad de María permite la liberación del pecado y del imperio del demonio.

[14] *Op. cit.*, p. 114; la obra del P. Marcelino Llamera O.P., es *María, Madre de Cristo y de la Iglesia*, Pamplona, 1967.
[15] *Redemptoris Mater*, 13.

El instante de la plenitud del tiempo, que es el instante del asentimiento, lo es también del "descendimiento" del Espíritu; o sea de la Encarnación del Verbo, acunado luego por nueve meses en el purísimo seno de la doncella de Nazaret. Este "descendimiento" misteriosísimo es donación de Dios al hombre, la cual se lleva a cabo en el seno de María. Pero es, ante todo, donación *a* María puesto que a Ella ha elegido desde toda la eternidad; es donación *en* María porque en su seno se ofrece a los hombres para su liberación del pecado y del maligno; es donación *por* María, no sólo porque, como ya dije, en Ella se dona, sino porque por ella (por su inter-medio) todos los hombres, sus hijos, pueden llegar a El.

II

EL HIMNO MARIANO DE LA VERDADERA LIBERACION

1. La epifanía del misterio de la Redención

a) *Santa Isabel y el gozo del Bautista*

En la anunciación, la libertad de María ("hágase en mí") abre el camino de la redención de Cristo. Como si dijéramos, la libertad abre la puerta al Libertador. En efecto, "por aquellos días" (es decir, enseguida), "levantándose María, se dirigió presurosa a la montaña, a una ciudad de Judá, entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel" (Lc. 1,39-40). No olvidemos que la prisa de María es producida ya por la caridad (pues desea asistir a Isabel), ya por el natural anhelo de confirmar la revelación del ángel que le ha comunicado que su pariente Isabel, estéril y ya mayor, ha concebido un hijo. "Y aconteció que al oír Isabel la salutación de María, dio saltos de gozo el niño en su seno, y fue llena Isabel del Espíritu Santo, y levantó la voz con gran clamor y dijo: 'Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. ¿Y de dónde a mí esto que venga la madre de mi Señor a mí?' " (v. 41-45). En el momento de *oír* la voz de María, el Espíritu irrumpe en el corazón de Isabel (no en vano su nombre, *Eliseba,* significa "Dios es plenitud") y Juan el Bautista *exultó* en su seno. Más allá de los naturales movimientos del niño en el seno materno, es evidente, por el contexto, que San Lucas lo considera signo y testimonio por encontrarse el Bautista frente al Mesías, pues su misión consistía, precisamente, en dar testimonio de la Luz (Jn. 1,7). El gozo del Precursor expresa el eslabón entre la antigua y la nueva Alianza porque él será quien

señale con el dedo al Mesías-Rey "pues la Ley y los profetas *terminan* en Juan"; cumplida su misión se anonadará dejándole paso, ya que "*desde entonces* es anunciada la buena nueva del reino de Dios" (Lc. 16,16).

Plena del Espíritu Santo y por obra suya, Isabel *sabe*. Sabe, por especial revelación sin que María haya hablado, que su prima espera al Niño. Algo inconmensurablemente grande ha ocurrido. Por eso Isabel exclama (para ponerlo de relieve) "en alta voz", con "gran clamor": "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre" (v. 42). La mayor gloria de una mujer hebrea no podía ser otra que en su seno tuvieran "cumplimiento las cosas que le han sido dichas" (profetizadas) a lo largo de la primera Alianza; y es bendita *en virtud* del "fruto de su vientre", es decir, del Hijo de Dios que acuna en Ella. Isabel, y en su seno, el Bautista, han reconocido al Mesías-Libertador, al Señor que existe *desde siempre*; por eso Isabel ve su propia nadidad, su indignidad radical al ser visitada por el Señor y por la Madre de Dios: "¿Y de dónde a mí esto que venga la Madre de mi Señor a mí?" (v. 43).

Dos hechos se han producido en el ánimo de Isabel: ha reconocido al Mesías-Salvador y lo nombra dos veces: "el fruto de tu vientre" y "mi Señor"; ha reconocido en María a la Madre de Dios y la nombra dos veces: "bendita tú entre las mujeres" y "la Madre de mi Señor".

b) *El cántico de la liberación del hombre*

El *Magnificat* es la expresión y el himno de la Anunciación y constituye como una síntesis de toda la historia de la salvación. Fórmanlo tres espiraciones en las cuales la siguiente está implicada en la anterior tal como ha sido dividido desde antiguo: primero la alabanza a Dios (v. 46-50); segundo, la elevación de los humildes y humillación de los soberbios (v. 51-53) y, tercero, el linaje de Abrahán que mira hacia el nuevo Israel (54-55) [16].

46. "Y dijo María: Engrandece mi alma al Señor

47. y se regocija mi espíritu en Dios, mi Salvador" *.

Mons. Gomá Civit ha destacado la doble polaridad del himno: El *yo* de María y el *Señor* Salvador que es el centro de la alabanza

[16] Véase el hermoso libro, de rigurosa y refinada exégesis, de Mons. Isidro Gomá Civit, *El Magnificat*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (minor), 1982, 217 pp.; allí se encuentra indicada, para los interesados en amondar el tema, la mejor bibliografía.

* Utilizo la traducción de J. Bover y J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

y gozo de María [17]. Por la finalidad de mi reflexión (y a inmensa distancia de la fina exégesis de Gomá Civit) reduzco el campo de atención a Dios-Libertador: por la mente de María pasa toda la Escritura: "Pero yo en Yahveh me regocijaré, exultaré en el Dios de mi salvación" (Hab. 2,18); lo cual equivale a poner en el centro la idea de Yahveh *libertador,* expresamente así nombrado en diversos pasajes del A. T.: "Mi amparo y mi libertador eres Tú" (Ps. 69,6); así es designado también en la victoria pues "El es mi alcázar y mi libertador" (Ps. 143,2). Cuando Darío glorifica al Dios de Daniel, lo designa, precisamente, como "el Dios vivo... que subsiste eternamente (cuyo) reino nunca será destruido, y su dominación no tendrá fin. El *libra* y El salva" (Dan. 6,26-27). Las nociones de Salvador y de Libertador son, pues, intercambiables. El Salvador, en efecto, *libera* del pecado (al "linaje" de Eva) (Rom. 6,18-23), de la ley (antigua) (Rom. 7,3ss. 8,2; Gal. 2,4; 5,1; 5,13) y de su "salario" la muerte (Rom. 6,22). Libera, por tanto, del imperio del Maligno a cuyo "linaje" la Virgen María "aplastará su cabeza" (Gen. 3,15). El *fiat* mariano de la Anunciación ha abierto el camino al Libertador y a su triple liberación, que no va dirigida a una abstracta estructura social sino que es un concreto llamado persona por persona: "porque *el que fue llamado* en el Señor, siendo esclavo, liberto es del Señor; así también el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo" (I Cor. 7,22); también el cristiano-llamado, *se libera* (por Cristo) del *mundo,* puesto que "ahora es el juicio de este mundo" (Jn. 12,31) respecto del cual vivía el hombre sujeto en el tiempo de la preparación (Ef. 2,2). Es, pues, liberación del mundo en todos sus sentidos negativos, ya como "espíritu del mundo" (que es el pecado), ya como de nuestro asimiento y apego al mundo, ya también del mismo orden social temporal en la medida en que hagamos de él un todo auto-suficiente, que constituye el modo de identificarlo con el "mundo".

48. "porque puso sus ojos en la bajeza de su esclava. Pues he aquí que desde ahora / me llamarán dichosa todas las generaciones;

49. porque hizo en mi favor grandes cosas el Poderoso, / y cuyo nombre es 'Santo';

50. y su misericordio por generaciones y generaciones / para con aquellos que le temen".

Reitera María lo que días antes ha dicho al ángel: "he aquí la esclava del Señor" (Lc. 1,38) porque Ella es esclava de la justicia, sierva del amor divino, en cuya nadidad, en cuya "bajeza",

[17] *Op. cit.,* p. 39 ss. y 71 ss.

Yahveh ha puesto sus ojos (I Sam. 1,10). Todo el tiempo de la promesa se hace presente en su presente, cuya plenitud histórica ya ha sido en el instante de la Encarnación; por eso, porque en Ella se cumple la promesa, "todas las generaciones" (toda la humanidad en cuyo nombre María dijo *sí*) le llamarán bienaventurada. Acuna ya en su santísimo seno al Todopoderoso cuyo "Nombre es santo y terrible" (Ps. 111,9), y cuya misericordia salvífica se derrama "por generaciones sucesivas" (Ps. 102,13).

51. "Hizo ostentación de poder con su brazo: / desbarató a los soberbios en el pensamiento de su corazón;

52. derrocó de su trono a los poderosos / y enalteció a los humildes.

53. llenó de bienes a los hambrientos / despidió vacíos a los ricos".

En esta segunda parte del cántico, la soberbia (que Yahveh desbaratará "con su brazo") contiene en su extensión a los *poderosos* y a los *ricos*; a su vez, se contraponen los poderosos a los *humildes* y los ricos a los *hambrientos*. Es necesario, por tanto, esclarecer primero la idea de soberbia que siempre consistirá en el rechazo de la radical dependencia de Dios: "...y seréis como Dios" (Gen. 3,5) que fue, precisamente, la acusación de los fariseos contra Cristo por hacerse a sí mismo "igual a Dios" (Jn. 5,8). Aunque fuese en el secreto de su interioridad, el soberbio se sustituye a Dios y es heredero del Maligno que ha querido ser semejante al Altísimo (Is. 14,3 ss): El oprime al hombre y lo tiene sujeto al yugo de su poder. Por consiguiente, la soberbia, en las Sagradas Escrituras, manifiesta un misterio sobrenatural de iniquidad ("seréis *como* Dios") que existirá hasta el último momento del tiempo histórico; sometido al imperio del Tentador (que es homicida y deicida desde el principio) es, a su vez, opresor y destructor. Por eso, "los soberbios" lo son por cierto modo de participación con el primer Soberbio; de ahí que no pueda *reducirse* la idea de soberbia a la existencia de un mero tirano terreno y, mucho menos, a una "estructura" político-social, aunque el tirano terreno esté sometido al imperio del maligno y sea figura del futuro "hombre de pecado". La humilde "esclava del Señor" y fidelísima Virgen de Nazaret es la vencedora del Maligno: el *fiat* de María en "la plenitud del tiempo" marca el comienzo de la "dispersión" y derrota de los soberbios.

En el cántico, la soberbia es como la savia (pero savia de muerte) de los poderosos y de los ricos; de modo que debería decirse poderosos-soberbios y ricos-soberbios, si nos atenemos al sentido que tienen el poder y la riqueza en las Sagradas Escrituras. En efecto, "el brazo" de Yahveh (invocado por María) es el

poder en acto de Dios, cuyo "brazo extendido" (Dt. 4,34) lo hace conocer como el único Todopoderoso (Dt. 4,32 ss). Por eso el rey David canta su poder y danza frente al arca de la Alianza; también por eso el Señor dirá a Pilato que "no tendrías sobre Mí ningún poder, si no te hubiera sido dado de lo alto" (Jn. 19,11). Sacro es, pues, el poder y quien no es Dios, cuando tiene algún poder, ha de ejercerlo por modo de ministerio o de participación y, por tanto, pondrá su (pequeño) poder al servicio de sus hermanos. Esta actitud de humildad radical volverá al poderoso un poderoso-humilde. En el cántico de María, en cambio, se habla del poderoso que rechaza, hace caso omiso, o simplemente se "separa" de Dios como única fuente de su poder (Rom. 13,1). Esta inversión del orden (que, dicho sea de paso, es el gran pecado de la política moderna y contemporánea que "pone" la fuente del poder en el pueblo) hace que, automáticamente, el poder (y el poderoso) caigan bajo la potestad del demonio; tal es el poder soberbio que logrará cierta plenitud en los últimos tiempos, pues "entonces se hará manifiesto el inicuo" cuya aparición "es obra de Satanás, con todo poder, señales y prodigios de mentira" (2 Tes. 2,9). Proféticamente, María anuncia que el Todopoderoso, cuyo Nombre es santo, "derrocará de su trono a los poderosos".

Derrocar al poder-soberbio o demoníaco equivale también a liberar del pecado y, por eso, estas palabras de María expresan la salvación que Ella ya acuna en su seno; es decir, auncia, simultáneamente, el enaltecimiento de los humildes. Contrariamente al soberbio, el humilde sabe que *nada* tiene que no sea *recibido* (I Cor. 4,7) ; aunque se tratase de un Rey como David, en la medida en que él sabía y ejercía su poder como puramente recibido, era un Rey humilde; y si fuese un mero cabeza de familia que ejerciera su potestad como autosuficiente rechazando al Donador de toda autoridad, sería un "humilde" soberbio que cree que tiene algo que no ha recibido. No es posible, por lo tanto, dividir la sociedad humana en la oposición "dialéctica" entre poderosos-humildes, pues la Palabra es totalmente extraña a semejante dicotomía.

El humilde, derivado de *humus* (suelo, tierra) es, también, el "pobre" de Yahveh, amado preferencialmente por El pues atiende "la miseria del miserable" (Ps. 22,25). Y no tendremos salvación si no nos abajamos al ras del suelo, del *humus*. El prototipo, el Humilde por esencia es, precisamente, el Salvador que se hizo cuasi nada y que clama, en el mismo Salmo 22: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (v. 2) como lo hará en la Cruz para liberar a sus humildes del pecado y del maligno (Mt. 27,46; Mc. 15,34). Como canta la Santísima Virgen: "derrocó de su trono a los poderosos (a todo poder soberbio y a todos los po-

deres derivados de él) y enalteció a los humildes" (a todos cuantos se abren a su gracia salvadora). Que no otro es el sentido profundo del abatimiento de los malos: "Yahveh sostiene a los humildes y abate a los malvados hasta la tierra" (Ps. 147,6). Quienes oprimen a sus hermanos serán abatidos hasta la tierra, sea en este tiempo del peregrinaje, sea en la plenitud del Reino, no porque hayan o no pertenecido a una "clase" dialécticamente opuesta a otra, sino por su pecado y su sordera al mensaje del Salvador.

También ahora cabe preguntarse por los *ricos* que serán despedidos con las manos vacías y por los *hambrientos* que serán saciados. Como se denominan ricos a quienes poseen riquezas, será necesario recordar el sentido del término "riqueza" en las Escrituras para que se aclare la oposición entre riqueza y pobreza. Para empezar por lo más obvio, es evidente que, en sí misma, la riqueza tiene un valor positivo-relativo: positivo, porque es un bien útil, verdadero bien (p.e. Prov. 18,13); relativo, porque muchos otros bienes le son superiores, como la justicia, desde que es "mejor poco con justicia, que grandes ganancias con injusticia" (Prov. 16,8). Esto se refiere a la riqueza material que jamás podrá colmar la naturaleza humana y tampoco la saciarán los bienes espirituales, fe, palabra, conocimiento (2 Cor. 8,7), porque la verdadera riqueza definitiva es el "pan de vida" que calma toda hambre y toda sed (Jn. 6,35). Luego, como el poder, la riqueza se vuelve negativa cuando, en el hombre adherido a ella, se rechaza su carácter de don de Dios; en tal caso, la riqueza es *siempre* mala y, en la medida de su autosuficiencia, se convierte en enemiga de los hombres: "¡Ay de los que juntan casa con casa y campo con campo (los que acumulan bienes materiales), hasta que no queda más terreno, siendo los únicos habitantes en medio del país!" (Is. 5,8). Aunque la riqueza material sea en sí misma un bien en cuanto *don* de Dios, cuando nos apegamos a ella nos separa de Dios, embota nuestro corazón y nos vuelve injustos (Dt. 31,20). La riqueza-soberbia, poseída por sí misma, "sofoca la palabra (la que) queda sin fruto" (Mt. 13,22); por eso el Señor exhorta a renunciar a ella (Lc. 14,33) y distribuirla entre los pobres. Recuérdese a aquel rico insensato que pensaba construir nuevos graneros para guardar su trigo y a quien dijo Dios: "¡Insensato! Esta misma noche te van a pedir el alma, y lo que tú has allegado, ¿para quién será? Así ocurre con todo aquel que atesora para sí mismo, y no es rico ante Dios" (Lc. 12,20-21). Luego, el rico ante Dios es rico en varios grados, pues puede serlo, o no, de riquezas materiales sólo tenidas como don y al servicio de sus hermanos; de riquezas espirituales, también al servicio del prójimo y, por último, del bien de la gracia, que es la máxima riqueza "ante Dios". Y el rico autosuficiente no podrá entrar al reino de los

cielos mientras no se convierta y viva des-asido de la riqueza; en ese sentido, "más fácil es a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios" (Mt. 19,24). De tales "ricos" habla el cántico de María al anunciar que el Señor los despedirá sin nada. Y el lógico, pues esos ricos tienen su bien en este mundo (Lc. 16,25), hicieron un absoluto de su riqueza "podrida" (Sant. 5,2), ídolo por el cual al mismo Dios "echaron en olvido" (Os. 13,6).

Paralelamente —canta María— "llenó de bienes a los hambrientos". Estas palabras del himno traen la resonancia del Salmo 107: "porque sació al alma sedienta, y a la hambrienta colmó de bienes" (Ps. 107,9). El hambre es símbolo de una hambre más profunda y total que es el hambre de Dios. El hambre física (que tantas veces sufrió San Pablo en su misión pastoral) y que debe ser remediada por el rico-justo, siempre es símbolo del "hambre y sed de la justicia" (Mt. 5,6; Lc. 6,21): hambre de Dios colmada en Cristo. A su vez, el Mesías-Rey, el Libertador del hombre, es el Hambriento y el Sediento que, al exclamar en la Cruz "tengo sed" (Jn. 19,28), no manifiesta sólo la sed física de su naturaleza humana sufriente, sino el hambre y la sed del Padre en cuyas manos entrega su espíritu al cumplir el plan de salvación del hombre (Jn. 19,30; Lc. 26,46). Es en la luz de este misterio donde hay que poner los sentidos de las expresiones "hambrientos" y "sedientos", *liberados* y *saciados* por el Cordero: "Yo soy el pan de vida" (Jn. 6,48). Por eso, los hambrientos físicos del mundo, claman, en lo inmediato, por el sustento *debido* de sus cuerpos y los naturales *derechos* de su espíritu; y ¡ay de los poderosos-soberbios que les olvidan y les oprimen! ¡ay de los fariseos de hoy que simulan auxiliarles y, de hecho, los explotan! Porque, al mismo tiempo, ese hambre y sed físicos, son figura del hambre y sed de Dios. A la inversa, el poderoso-soberbio, ahíto del alimento físico, es un hambriento-soberbio a quien el Señor despedirá vacío. Y eterna será su hambre.

Al comentar la Anunciación, he subrayado el acto de perfecta libertad del *fiat* mariano, que abre el camino de la verdadera liberación. Por los méritos del Verbo Encarnado en María, el hombre pasará de la "libertad" respecto de la justicia (esclavitud al pecado) a la esclavitud a la justicia (libertad del pecado). La Anunciación lo prepara y el *Magnificat* lo canta y desarrolla y es, por eso, el himno de la verdadera liberación del hombre. Las contraposiciones *poderosos-humildes* y *ricos-hambrientos*, suponen, primero, que "poderosos" y "ricos" son como especificaciones del género "soberbio", al que expresamente se alude en el ver. 51. De ahí que se trate, siempre, del poderoso soberbio y del rico soberbio y, como es lo más común, del poderoso-rico-soberbio. De modo que,

como ya dije anteriormente, siempre es posible la ejemplaridad (aunque poco frecuente y difícil) del poderoso humilde y del rico humilde: el primero porque ejerce ministerialmente el poder al servicio del bien común y el segundo porque administra lo que posee como mero don de Dios, para aliviar al hambriento. También es posible, por desgracia, un pseudo "humilde" soberbio y un "hambriento" soberbio que solamente aspiran a sustituir a los poderosos y a los ricos con su propio y secular poder y riqueza. En el cántico se exalta solamente a los auténticos humildes y a los verdaderos hambrientos. Pero, siempre, *todos* los hombres, uno por uno, son los llamados a *convertirse* en verdaderos pobres y verdaderos hambrientos.

54. "Tomó bajo su amparo a Israel, su siervo, para acordarse de la misericordia,

55. como lo había anunciado a nuestros padres, a favor de Abrahán y su linaje para siempre".

Por fin, en la tercera espiración del himno, se hace presente el sacro pueblo de la alianza, Israel: "Tú eres mi siervo; Yo te he escogido, y no te he desechado" (Is. 41,9). Este pueblo, depositario de la promesa, es decir, del meollo mismo de la historia de la salvación, y sobre el cual podríanse enhebrar centenares de textos de ambos testamentos, conlleva la promesa de un Israel *nuevo* liberado del cautiverio del pecado: "Yo (oh Israel) te sacaré de una tierra lejana, y a tus hijos del país de su cautiverio" (Jer. 10). Israel y su pequeño "resto" es, pues, tipo del nuevo Israel que aparece con Cristo. De manera que el nuevo Israel adviene en el seno de María. San Pablo, "del linaje de Israel" según la carne (Fil. 3,5), ha comprendido, sin embargo, que "el endurecimiento ha venido sobre una parte de Israel hasta que la plenitud de los gentiles haya entrado; y de esta manera todo Israel será salvo; según está escrito: 'De Sión vendrá el Libertador' " (Rom. 11,25-26). Desde el instante del "hágase en mí" de María, la Iglesia, el nuevo Israel, es *engendrada* en sus entrañas. Toda la historia del Israel antiguo y toda la historia, presente-futura, del nuevo Israel, se ampara en María, la sierva de Yahveh.

La Iglesia vive ya en el seno de María porque el Señor "se ha acordado de su misericordia" (Ps. 98,3) que es eterna (Ps. 136). El Señor, que es fiel y compasivo, precisamente porque *ve* la miseria de su pueblo (nuestra miseria) en el éxodo de cuarenta años, "ha descendido para liberarlo" (Ex. 3,7-8). La promesa del Mesías-Salvador es fruto exclusivo de la misericordia pues, al "acordarse" de ella, se acuerda de *cada uno*; es decir, de *todos*, uno por uno. La Encarnación de Cristo en María es, pues, el misericordioso "descenso" de Dios para liberar del pecado y del Ma-

ligno a sus "pobres", uno por uno. Los "pobres de Yahveh", todos los hombres caídos por el pecado, son el objeto de su misericordia: "El me envió a dar la Buena Nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos la liberación, y a los ciegos vista, a poner en libertad a los oprimidos" (Lc. 4,18). No hay, pues, dudas acerca de los "pobres" porque "a *todos* los ha encerrado Dios dentro de la desobediencia, para poder usar con todos de misericordia" (Rom. 11,32). Por eso, El mismo se hizo pobre y descendió hasta nuestra inconmensurable miseria. Por consiguiente, trátase de un amor de preferencia por los pobres; pero esto debe leerse, ante todo, absolutamente, y es contrario a la divina Revelación dividir a la humanidad en la dialéctica oposición de "pobres" y "opresores"; porque, de todas sus creaturas, tiene Dios misericordia, amor preferencial por el hombre caído; relativamente a una situación concreta, el pobre materialmente pobre, será especial y preferencial objeto del amor de Dios; pero solamente en virtud de la misericordia primera y salvífica suscitada por los "pobres de Israel" que somos todos los hombres. No otra es la interpretación que enseña la *Libertatis conscientia*: Cristo, en cuanto hombre, "eligió un estado de pobreza e indigencia a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir, la comunión de vida con Dios"; de esto depende el desprendimiento de las riquezas terrenas y, por eso, "la pobreza que Jesús declaró bienaventurada es aquella hecha a base de desprendimiento, de confianza en Dios, de sobriedad y disposición a compartir con otros"; por tanto, "la opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva [18]. María se hace vocero de los "pobres de Israel" y muestra el amor preferencial que por ellos siente el corazón de Dios que los ha tomado bajo su amparo al acordarse de su misericordia.

Así lo había anunciado a nuestros padres, "a favor de Abra-

[18] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia*, 66 y 68. Los textos transcriptos están en total oposición respecto de la "interpretación" de Leonardo Boff que parte del conflicto y que expresa: "Mediante la opción preferencial por los pobres, los cristianos han decidido ponerse de una parte en el conflicto: de parte de los socialmente débiles y sin poder. No podemos negar este hecho; es preciso asumirlo y permitir que aflore en la conciencia de todos como un dato ante el que no es posible la neutralidad. Todos están dentro de la conflictividad; el Evangelio nos ayuda a escoger debidamente el bando y nos enseña a establecer las reglas de este conflicto y discernirlas de las actitudes del Jesús histórico" (*La fe en la periferia del mundo*, p. 258-9; cf. nota 136).

hán y su linaje para siempre". La alusión a Abrahán cierra el cántico porque, en verdad, él es "el padre de todos los creyentes" (Rom. 4,11); gratuitamente elegido por Yahveh, en su descendencia se cumple la promesa, puesto que "en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra" (Gen. 22,18). Y serán benditas, salvas, porque la descendencia no es otra que "el linaje" de "la mujer" (Gen. 3,15): el Niño que María acuna en su seno. Como dice San Pablo, "las promesas fueron dadas a Abrahán y a su descendiente. No dice 'y a los descendientes' como si se tratase de muchos, sino como de uno: 'y a tu Descendiente', el cual es Cristo" (Gal. 3,16). De modo que, cuando María canta el último verso del *Magnificat,* sabe —y lo sabe desde el instante supremo de la Anunciación— que Ella tiene en su vientre el Descendiente, el linaje; y sabe que la "descendencia" no es la exclusivamente carnal (como creyó la soberbia de los judíos carnalizados) sino los miembros del nuevo linaje de Abrahán, constituidos por aquellos que, como los sarmientos en la vid, están implantados en Cristo, el Descendiente. Y semejante linaje es eternamente en la Patria permanente. Por eso María así concluye, en una suerte de éxtasis de amor, reconociendo, en Sí misma, lo que el Señor "había anunciado a nuestros padres, a favor de Abrahán y su linaje para siempre".

2. Las interpretaciones blasfemas del cántico de María

La misión de María, expresada por Ella misma en el *Magnificat,* que es el cántico de la verdadera liberación del hombre, sufre una profunda distorsión en la hoy llamada "hermenéutica de la liberación" la cual termina por invertir su sentido. Esta curiosa "hermenéutica" se ha desarrollado en el ambiente creado por el espíritu modernista, relativista e historicista, que presenta a la Iglesia como una mera búsqueda histórica a partir de la praxis y desde la praxis. No más, por tanto, la ortodoxia (que supone la dependencia del Magisterio que enseña la doctrina *recta*) sino la primacía de la "ortopraxis" que permite, por un lado, la "desinstitucionalización" de la Iglesia y, por otro, su "descentralización" que termine con la pretensión de considerarse "el centro de la obra salvadora", como "un poder frente al mundo" (Gutiérrez). La Iglesia, por el contrario, se convierte con el mundo y ha de tratar que el mundo sea mejor (Schillebeeckx), porque tanto el "reino" como la idea de "salvación" han dejado de ser "ultramundanas" para convertirse en el aquí y ahora de la situación de conflicto. En este contexto, es natural que la Anunciación deba ser "desmitificada" porque lo verdaderamente importante (históricamente) no es la objetividad del dato revelado, sino lo que los Apóstoles creyeron y nos transmitieron. De modo que la fe de San Lucas

no aparece fundada en un hecho histórico sino que la fe en semejante acontecimiento ha nacido de la historia. Por eso, el *fiat* mariano debe ser colocado en su contexto histórico-cultural y agotarse en él, y la misma persona de María Santísima se transmutará en una suerte de "heroína" de la "liberación" de los oprimidos en el conflicto dialéctico con los poderosos. No debe extrañarnos, pues, que algunos (como González Ruiz) hayan creído posible la explicación marxista del *Magnificat*, que vendría a convertir a la Madre de Dios en la gran activista de la futura sociedad socialista.

Esta vez, volveremos la atención hacia la "eclesiología militante" de Leonardo Boff, una de cuyas consecuencias consiste en dar paso a una imagen de María como "mujer profética y liberadora" en y desde la "situación de conflicto". No sólo se sirve aquí de Bultmann sino, principalmente, de Hegel. Dios, "cuyo Nombre es santo" como canta María haciéndose eco del Salmo 111 que dice que "santo y terrible es su Nombre", es sólo la negatividad de "el totalmente Otro". Como acertadamente lo expresa el P. Colom Costa, "con la excusa de los 'géneros literarios', interpreta a su modo el sentido de la Biblia: da la impresión que... ya ha decidido lo que debe decir la Escritura, y se las arregla para 'demostrar' que eso es lo que dice" [19]. De ese modo, Cristo resulta "unión dialéctica de opuestos" y, en cuanto hombre, el "resultado de un largo proceso de evolución cósmica". En cuanto al mismo mensaje y para conocer lo que El quiere de nosotros, no basta con recurrir a la Escritura sino que "debemos consultar los signos de los tiempos y lo imprevisto de la situación" [20]. Esta situación, que implica su propio "círculo hermenéutico", rompe con la Iglesia como institución, la que no estuvo en el pensamiento de su Fundador, sino que "surgió como evolución posterior a la resurrección, especialmente con el progresivo proceso de descatologización"; de modo que "la Iglesia nueva... nace de la periferia porque sólo ahí es posible la verdadera creatividad y libertad frente al poder" y en ella la fe no necesita de la "institución" sino del puro "testimonio personal" [21]. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha reprobado enérgicamente semejante tesis que implica "la subversión del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia" [22] e inaugura un total relativismo situacional.

[19] "Aspectos idealistas en la teología de Leonardo Boff", en *Filosofar Cristiano*, X, 19/20, p. 172, Córdoba, 1986, Actas del III Congreso Católico Argentino de Filosofía, sobre *La filosofía cristiana en Hispanoamérica* (8-10 de nov. de 1985).

[20] E. Colom Costa, op. cit., p. 170; cf. L. Boff, *Jesucristo el Libertador*, 2ª ed., Santander, Sal Terrae, 1984.

[21] *Iglesia: carisma y poder*, 2ª ed., Santander, Sal Terrae, 1984, pp. 119-120.

[22] Cf. "Notificación sobre el libro *Iglesia: carisma y poder*..., en *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española, XVII, nº 13, 31-3-85, p. 6.

Sea lo que fuere, una vez aceptado que "nuestra actual situación, diagnosticada como de cautiverio y de opresión social y política, se presenta como un lugar hermenéutico privilegiado para leer el *Magnificat*"; así, desde esta "situación de injusticia" (clamor del pueblo oprimido) o "situación colectiva de pecado", el himno de María aparece "con todo el contenido contestatario, profético, subversivo y liberador que encierra" [23]. Claro, mientras dominó la Iglesia institucional, *nadie* percibió el sentido revolucionario del cántico y el carácter subversivo (frente a la opresión) de la "primera revolucionaria" que ha sido María: "La espiritualización que se ha hecho del *Magnificat*, dentro del marco de una espiritualidad privatizante e intimista, acabó por suprimir todo el contenido liberador y subversivo del orden de este mundo decadente" [24]. María no es "una mujer pasivamente sumisa", sino que "toma partido" pues "acepta como inevitable el conflicto histórico" [25]. Su bellísimo cántico, ahora *metido* quieras que no en un "círculo hermenéutico" de conflicto *inevitable*, tiene un nuevo sentido puesto que los sentidos posibles de la Escritura "brotan... conforme a las variaciones temporales" [26]. Y así, según estas "variaciones" (siempre situaciones de conflicto) se le podrá hacer decir a María lo que el "intérprete" quiera, aunque, también él, está necesariamente "encerrado dentro de un círculo hermenéutico". Parece costumbre de Boff abusar arbitrariamente de los textos practicando un reduccionismo neohegeliano, secularista y, por así decir, situacionista; de ese modo, apila en el desván del "dogmatismo" de la Iglesia "institucional" el sentido verdadero del cántico y erige en un dogma que debemos aceptar su propia "interpretación" del *Magnificat*. Es posible sostener que si cambiara la situación inevitable, habría de cambiar el *sentido* de las palabras de María y así indefinidamente. De tal modo, el cántico no habrá nunca dependido de un acto de perfecta libertad personal de María y, por consiguiente, lejos de ser el himno de la liberación del hombre (del pecado y del Maligno) será la manifestación de la inevitable esclavitud del hombre a la necesaria situación. Más aún: sin detenernos en el hecho de que "el Nuevo Testamento no exige en primer lugar, como presupuesto para la entrada en esta libertad, un cambio de condición política y social" [27], es evidente que en esta des-interpretación del cántico de María, también la

[23] *La fe en la periferia del mundo*, 2ª ed., Santander, Sal Terrae, 1985, pp. 224-225.

[24] *Op. cit.*, p. 235.

[25] *Op. cit.*, p. 236.

[26] *Op. cit.*, p. 223.

[27] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius*, IV, nº 13.

"eclesiología militante" de Boff conduce "a una amalgama ruinosa entre el *pobre* de la Escritura y el *proletariado* de Marx" [28].

Y esto significa una injuria a la Madre de Dios. Creo que es necesario decirlo. Sin juzgar de las intenciones, toda *palabra* o *hecho* que signifique menor aprecio o menosprecio de Dios o de una persona sagrada (y ninguna como María después de Dios) constituye blasfemia. Tal ha sido siempre el sentido que tiene la blasfemia en las Escrituras. Los judíos que querían la muerte de San Esteban, lo acusaron, precisamente, por medio de falsos testigos, de haber proferido "palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios" (Act. 6,11). Y estas "interpretaciones" del cántico, en cuanto desfiguran la palabra, subvierte su sentido y producen hechos de menor aprecio a la Santísima Virgen, constituyen blasfemia. El Hijo soporta las innumerables injurias pronunciadas contra El. No creo que tolere las dirigidas a su Madre.

3. La liberación del pecado y del Maligno y las apariciones de María

Las injurias a María provienen de los "sabios" y de los "prudentes" según la carne, de los doctos y, sobre todo, de los "expertos", que parecen querer convertir a la Iglesia en una suerte de "congregación" de profesores (no de Obispos y de fieles); y no de auténticos profesores sino de preparadísimos neosofistas, aunque sean enseñantes en Seminarios y Universidades. Los tales sé que sonreirán, al menos para su coleto, porque he de ocuparme, para concluir estas reflexiones, de las apariciones de la Virgen María; sobre todo, porque me atrevo a *creer* en todas aquellas que han pasado bien las pruebas de su autenticidad y —he aquí lo más grave— porque la Señora se sitúa en las antípodas de la prédica modernista y "liberadora".

En efecto, no es esto para "expertos" en "círculos hermenéuticos" y "situaciones estructurales". María, la Sierva de Yahvé, habla solamente a los sencillos. El mismo Señor lo proclama: "Yo te alabo, oh Padre... porque encubres estas cosas a los sabios y a los prudentes, y las revelas a los pequeños. Así es, oh Padre, porque eso es lo que te agrada a Ti" (Mt. 25-26). El ejemplo supremo es, precisamente, María; por su intimidad con el misterio hipostático de Cristo, está en intimidad con las tres Personas y con la realeza de su Hijo sobre todo cuanto existe; participa como nadie de todos los dones y, entre ellos, el de profecía: "tuvo el don de profecía en el más alto grado después de Jesús, dice Garrigou-Lagrange, y, al mismo tiempo, la comprensión perfecta de

[28] Ibidem, *op. cit.*, IV, nº 10.

la plenitud de la revelación que Nuestro Señor vino a traer al mundo" [29]. Al estar unida, en el Calvario, a los sufrimientos del Redentor, se asoció para siempre a la victoria (liberación) sobre el demonio, sobre el pecado y sobre la muerte y, en cuanto mediadora, conoce *perfectamente* las necesidades *de cada uno* de los hombres, uno por uno (medianera universal, no necesaria, pero sí perpetua). Como tan bien resume el P. Garrigou-Lagrange (siguiendo a León XIII y a Santo Tomás), es María, desde su consentimiento a la Encarnación, Madre de cada uno en particular; también lo es de los infieles "en tanto está destinada a engendrarlos en la vida de la gracia"; lo es de los fieles en pecado mortal porque "vela actualmente por ellos... para que se dispongan a la conversión"; no lo es ya, pero lo *fue*, de los que murieron en impenitencia final y es, naturalmente, Madre perfecta de los justos y, por excelencia, de los bienaventurados [30]. María no agrega ni puede agregar ya nada a la Revelación que quedó definitivamente concluida con la muerte del último Apóstol; y, en cuanto todo tiempo, a partir de la Muerte de Cristo, es tiempo del fin, es también María supremamente escatológica. De ahí que las mariofanías (como las llama Guitton) caigan fuera de la obligación de creer (que conlleva la Revelación guardada por el Magisterio) y no agreguen nada a la misma Revelación; pero sería de veras temerario no creer en lo que a través de ellas nos dice María. Exhorta a dejar el pecado y al Maligno y profetiza en el mismo sentido; enseña, reitera, catequiza los contenidos de la fe, proclama el amor a su hijo y nos llama a la oración y la penitencia. Los Papas han creído explícitamente en las mariofanías, como por ejemplo en las apariciones y mensajes de Fátima. ¿Quién soy yo para no creer? Pío XII se proclamó a sí mismo "el Papa de Fátima" e hizo cuanto María pidió de él: consagrar el mundo al Corazón Inmaculado de María, establecer la fiesta litúrgica, proclamar a María Reina del universo y aprobar la práctica de los primeros sábados [31]. Los Papas siguientes, *peregrinos* de Fátima, garantizan las apariciones y los mensajes. Y digo esto sólo para ejemplificar con la mariofanía más universalmente conocida. Pero en todas, sin excepción, María coadyuva, en nombre de su Hijo, a la progresiva *liberación* del pecado y del poder del Maligno, sea de cada uno, sea de las naciones y de la humanidad que han apostatado de la fe.

Sólo recordaré tres de entre las mariofanías que ya se cuentan por miles. En 1551, al sencillo (y privilegiado) Juan Diego,

[29] *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*, trad. de J. A. Millán, Madrid, Rialp, 1976, p. 329.

[30] *Op. cit.*, p. 221-222.

[31] Cf. Fco. de P. Sola S.J., "Los privilegios marianos en los mensajes de María", en el vol. col. *¡La Virgen, siempre!*, Madrid, Coculsa, 1969, p. 87.

en México, le enseña lo que se ha dado en llamar "el Evangelio de Guadalupe", cuyo contenido doctrinal es claro: la virginidad de María ("yo soy la siempre Virgen María, Madre del verdadero Dios..."), su santidad ("Santa María"), su Maternidad, el profetismo de Juan Diego ("tú eres mi embajador"), el culto mariano (pide la edificación de un templo) y concede el *signo* del milagro (el ayate) [32].

En 1917, en Fátima, presentándose como la Virgen del Rosario, mediadora (13-V; 13-X), exhorta, ante todo, a la "reparación de los pecados", de las blesfemias y ofensas, y ofrece la famosa visión del infierno (13-VII). Tras mostrar los daños del pecado y la obra del demonio, anuncia el castigo de la Segunda Guerra Mundial (13-VII) y cómo Rusia "propagará sus errores por el mundo". A su vez, entre las condiciones que Ella pone resalta, ante todo, la conversión (13-V) ; es decir, la necesidad de que "los hombres se corrijan, que pidan perdón por sus pecados" (13-X) dejando de ofender a Jesucristo. La doncella de Nazaret, tal como ya estaba implícito en la respuesta al ángel, muestra el camino que no es otro que la oración, la penitencia y el rezo del Rosario (en todas las apariciones), así como la institución de la devoción a su Inmaculado Corazón (13-VI; 13-VII). Una vez más se evidencia la mediación de María ("Jesús quiere servirse de ti para hacerme conocer y amar" (13-VI), y ofrece el gran *signo* o "gran señal" (13-VII), que efectivamente se realizó el 13 de octubre de 1917, repetido al Papa Pío XII en 1950. Sólo falta agregar la profecía del triunfo de su Inmaculado Corazón, la conversión de Rusia y "un tiempo de paz" para el mundo [33]. El círculo es perfecto: la liberación del pecado y del demonio (cuya acción misteriosa conlleva penas expresamente anunciadas) sólo será posible, mediante la mediación de María, por la conversión, la penitencia y la oración.

Desde el 25 de setiembre de 1983, según los testimonios más serios, la Señora hace oír su voz en la Argentina, en la ciudad de San Nicolás [34]. Sé que nadie está obligado a creer en ello y, some-

[32] Excelente resumen doctrinal en el Anónimo, *Una gran señal apareció en el cielo*, México, 1976, pp. 143-159.

[33] Cf. Antonio María Martins S.J., *Documentos de Fátima* (en portugués, italiano y castellano), Porto, 1976, 538 pp.; C. Barthas, *La Virgen de Fátima*, ed. de F. Pérez-Embid, 2ª ed., Madrid, Rialp, 1963, 618 pp.; esp. pp. 596-600.

[34] Utilizo el volumen, permanentemente en aumento, de los *Mensajes*, San Nicolás, 1985 y Suplementos. Cito por los números marginales colocados por el editor, R.P. Carlos Pérez. Es significativa la actitud del señor Obispo de San Nicolás, Mons. Domingo Castagna; consultado por el diario *La Nación* con motivo de su primera autorización del culto a Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás, "señaló que no se encontraban en ellos (en los men-

tiéndome totalmente desde ahora a lo que pudiere dictaminar la autoridad eclesiástica, me limitaré a consignar las grandes líneas del mensaje. El contenido se puede distribuir en cuatro grupos: uno que expresa, en innumerables ocasiones, la maternidad y mediación de María; otro, la esclavización de la humanidad contemporánea al Maligno y al pecado; un tercero, muy amplio(al que podríase llamar de catequesis mariana), cuyos temas centrales incluyen el "llamado" a la conversión y exhortaciones a la oración, especialmente del Rosario y, un cuarto, específicamente dirigido a la Argentina y al mundo, de tipo profético.

1) "Vengo en auxilio de mi rebaño" (774); "Madre es el nombre que más feliz me hace" (827). Y selecciono de entre decenas de mensajes el siguiente: "fue allí (en la Cruz) donde mi maternidad comenzó a crecer y mi amor de Madre se extendió hacia todos los hombres, por voluntad de mi Hijo" (948). Habría que tener siempre presente (como en todas las mariofanías sin excepción) la adhesión de María al Obispo y el amor total y recomendación de obediencia al Papa. Los textos referidos a Juan Pablo II son verdaderamente conmovedores (1005, 1006).

2) De entre los más de cuarenta textos dedicados a mostrar el dominio del demonio y el pecado en el mundo actual, selecciono unos pocos específicamente referidos al tema principal de mi reflexión: en la actual situación del mundo, "los hombres (no saben) que no son libres, sino esclavos de ese falso prometedor, de ese

---

sajes) dificultades de índole doctrinal o moral"; por eso, "el Obispo decidió 'animar la devoción...' ". Declaró: "Como pastor quiero recoger el llamado de la Madre... y reconocer su presencia, como también discernir lo que viene de Ella de lo que las exageraciones y desviaciones humanas pudieran ocasionar" (*La Nación*, 25-4-86, p. 6, 1ª sec.). Con anterioridad, el Obispo había designado una Comisión que investigó minuciosamente todo cuanto acontece a la Sra. Gladys Quiroga de Motta. En la homilía del 25-3-86 dijo el Obispo entre otras cosas: "por su mediación Dios está derramando gracias innumerables que, en lugar de cesar, parecen multiplicarse de manera providencialmente estable". Agregaba: "Nunca la Iglesia los propondrá como de fe obligatoria. Los criterios que han prevalecido en la cuidadosa y prolongada observación de todo el acontecimiento, avalado por práctica de siglos, nos alientan a reconocer, aquí, el paso de Dios en la presencia de la Virgen y, en consecuencia sin dejar de mantener una atenta vigilancia sobre los hechos señalados, animar la devoción, presidir al pueblo creyente en su constante y católica oración e indicar como lugar de especial culto el que la misma piedad popular ha consagrado" (*Mensajes*, Anexo, 1966-7, in fine). En la homilía pronunciada con ocasión de la colocación de la piedra fundamental del templo consagrado a la Virgen de San Nicolás, insistió Mons. Castagna: "Quienes tenemos el deber de discernir desde la fe, finalmente nos rendimos ante una realidad que trasciende todo lo comprobable y en la que Dios se mueve y se relaciona con los hombres". Más adelante agregó: "El desarrollo del acontecimiento nos ofrece la certeza de que Dios manifiesta en él una providencia especial por mediación de la Virgen" (Arzobispado de Córdoba, *Boletín Oficial*, julio-diciembre 1986, p. 91).

adulador que es Satanás" (416); "cuántos hijos hallo hoy sometidos al Maligno; la maldad cunde, mas yo terminaré con ella" (978). El tono, entre exhortador y profético, anuncia que "la noche se viene encima" (2), que este mundo está "pendiente de un hilo..." (17), "lleno de falsedad" (92) se hunde (137). Este "mundo hueco" (264) tentado por el mal al cual se entrega (306) corre un gran peligro (502) pues en él el enemigo lucha con más fuerza "porque ve que está concluyendo su triste reinado (que), es poco lo que le queda" (817). Por momentos, el mensaje es sobrecogedor: "¡Hija, cuanto odio veo en el mundo!" (1033).

3) El aspecto catequético, asumido en cuanto Madre mediadora (19), destaca que "todos... estáis llamados" para ser de Cristo (51) y podemos contar con la misericordia de Dios (94, 769) si ofrecemos el arrepentimiento (195). María quiere "la conversión del mundo" (49/2), el sacrificio, pues "no se puede llevar la Cruz sin padecer" (206), la recitación del Rosario repetidamente recomendada (p.e., 123, 937, 984, 1002, etc.), la oración (en innumerables lugares), la invocación permanente del Espíritu Santo (2, 65, 134). María insiste: "no condeno, quiero liberar" (a los hombres del poder de Satanás) (859): "Mi corazón de Madre les hará conocer a Cristo; esto liberará a mis hijos de la condenación, los liberará del enemigo" (873); porque "Dios da libertad y a nadie impide su propia elección" (881).

4) Por fin, me limito a transcribir sólo algunos textos que tienen como destinatario a mi país: "en todos los lugares del mundo donde han sido dados mis mensajes, parecería que se predicó en cementerios, no hubo la respuesta que quiere el Señor. Por eso tu pueblo fue elegido" (43/2); "va a cambiar tu pueblo, su fe en Dios aumentará..." (53); "tu pueblo responde a mi llamado de oración..." (81); "estoy viendo en este pueblo, una gran conversión... qué deshechos estabais" (307); "hay en tu pueblo, una conmovedora respuesta al Señor, veo un sincero arrepentimiento en muchos pecadores" (425). Quizá la misma Señora ofrece la razón de esta respuesta: "Hija mía, este país, se mantiene todavía casi íntegro, comparado con otros países que están deteriorados, casi deshechos espiritualmente. En esos lugares, la mente de los hombres, en la mayoría, está dominada por el malvado; aquí sucede todo lo contrario" (801); así, "desde tu patria, estoy posando mis manos sobre todos mis hijos" (1029). En cuanto es María Madre de todos los hombres y los pueblos, es protectora de todos; pero resulta consolador que haya dicho: "yo protejo a tu país, protejo a la Argentina" (555).

Como se ve, nunca la Señora agrega nada nuevo al contenido de la fe. He comenzado por el "evangelio de Guadalupe" porque en él se reafirman las verdades dogmáticas esenciales acerca de

María, la que parece tender sus manos sobre toda América. Aunque no la haya considerado aquí, en la Salette (1846) la estructura será en el fondo la misma: una terrible descripción del ámbito del pecado, dentro y fuera de la Iglesia, el castigo, la exhortación a la oración y la penitencia como único camino de liberación del dominio del mal sobre el mundo. En Lourdes, en cambio, todo parece dominado e iluminado por el dogma de la Inmaculada Concepción (1858) que Pío IX había proclamado el 8 de diciembre de 1854. La estructura de las apariciones de Fátima muestra nuevamente, como recientemente en otros lugares del mundo, esa suerte de círculo perfecto: la liberación del pecado y del Maligno (la única liberación verdadera, como han insistido Pablo VI y Juan Pablo II) sólo será posible por la mediación de María, a través de la penitencia, la oración y la conversión del mundo a su Fundador y Salvador. Por el camino del inmanentismo, la esclavitud y la nada. Por el Mediador, la libertad en la verdad.



LA ESTRATEGIA ATEISANTE DE ANTONIO GRAMSCI

P. Alfredo Sáenz

Ponencia presentada en el IV Congreso Católico Argentino de Filosofía sobre "Ateísmo y vigencia del pensamiento católico" que tuvo lugar en Córdoba del 2 al 4 de octubre del corriente año.

Cúmplese este año el 50º aniversario del fallecimiento de Antonio Gramsci, lo que ha merecido diversas recordaciones de grupos izquierdistas tanto en el extranjero como en nuestro país. Nos limitaremos ahora a exponer su estrategia, especialmente en el campo de la religión, para lograr la sustitución de lo que él llama "el sentido común" del pueblo, es decir, el modo común de sentir de la gente, por el nuevo sentido común del inmanentismo marxista.

1. El marxismo en el proceso de la modernidad

Antes de entrar en materia, convendrán algunos prenotandos. En modo alguno Gramsci considera al marxismo como una suerte de aerolito caído del cielo, que bruscamente intercede en la historia, sino como la culminación de un largo itinerario histórico. Así escribe: "La filosofía de la praxis —nombre con que Gramsci designa el marxismo— presupone todo un pasado cultural: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida"[1]. Especialmente se remite al testimonio de Hegel, haciendo suya aquella concatenación que establece entre las actividades teóricas y prácticas. En efecto, Hegel descubría un nexo especial entre la filosofía de Kant, Fichte y

[1] Cit. en *Antología de A. Gramsci*, Biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI Ed., 7ª ed., México, 1984, p. 463.

Schelling, y la Revolución Francesa, destacando que esos dos pueblos, el alemán y el francés, por opuestos que sean entre sí, o precisamente por ser opuestos, fueron los que marcaron decisivamente la mentalidad moderna. Alemania puso el pensamiento filosófico, Francia la realidad política. A estas dos fuentes añade Gramsci la economía liberal inglesa. Resumiendo, entonces, la filosofía de la praxis, que es la filosofía definitiva, la filosofía del hombre moderno y de la modernidad, ha nacido de la cultura representada por la filosofía idealista alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y la práctica política francesa. No que Gramsci afirme que cada uno de estos tres movimientos haya contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía y la política del marxismo, sino que éste logró asimilar sistemáticamente los tres movimientos, a saber, la entera cultura de la primera mitad del siglo XIX, a tal punto que en la síntesis nueva, cualquiera sea el momento en el cual se la considere, momento teórico, económico o político, se encuentra como "momento" preparatorio cada uno de aquellos tres movimientos. El gran proyecto del liberalismo está pues en el origen del marxismo, si bien en él desaparece. Gramsci lo señala con claridad: "Las afirmaciones del liberalismo son ideas-límite que, una vez reconocidas como racionalmente necesarias, se han convertido en ideas-fuerza, se ha realizado en el Estado burgués, han servido para suscitar la antítesis de ese Estado en el proletariado y luego se han desgastado. Universales para la burguesía, no lo son suficientemente para el proletariado. Para la burguesía eran ideas-límite, para el proletariado son ideas-mínimo. Y, en efecto, el entero programa liberal se ha convertido en el programa mínimo del Partido Socialista" [2].

2. La inmanencia absoluta

Gramsci cree poder descubrir el momento sintético unitario de aquellas tres corrientes madres del marxismo, su denominador común, en el concepto de inmanencia que, partiendo de su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, se tradujo a una forma histórica con la ayuda de la política francesa y de la economía liberal inglesa.

El concepto de inmanencia es fundamental para Gramsci, al punto de constituir la referencia central de su pensamiento, el núcleo mismo del marxismo. Se trata de un concepto más central incluso que el concepto de materialismo, tan caro a la tradición marxista. Gramsci se declara, por cierto, materialista, pero no

[2] Cit. en *Antología...*, ed. cit., p. 19.

como lo entienden los marxistas ingenuos, idolatrando la materia cuantitativa y físico-química, sino en un sentido más cultural, a saber, como proclamación de antiespiritualismo. Materialista es para Gramsci aquel que ha resuelto encontrar en esta tierra y no en otro lugar el sentido último de su existencia. Refiriéndose a esto nos ha dejado una definición tajante del marxismo, el cual no es otra cosa, dice, que "un historicismo absoluto, la mundanización y terrestridad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto en la historia" [3]. La insistencia en el calificativo *assoluto* no es fortuita sino conscientemente pretendida. Historicismo absoluto quiere decir que no es lícito admitir nada extra o suprahistórica, nada eterno. Mundanización y terrestridad absolutas significa que todo es aquende, y que cualquier afirmación de "otro mundo" o de alguna "nueva tierra" implica una evasión flagrante, y hasta peligrosa, ya que impide empeñarse en lo único que es real. Humanismo absoluto significa que hay que desdeñar cualquier concepción que no sea antropocéntrica, que no considere lo humano como supremo y terminal.

La fórmula tan vigorosa de Gramsci podría resumirse en un "inmanentismo absoluto", el total rechazo de la trascendencia. Los términos de historicismo, humanismo e inmanentismo absolutos son así reductibles a una definida posición antitrascendente. Acá es donde habrá que poner la quintaesencia del marxismo, más que en el materialismo histórico. O, si se quiere, entender dicho materialismo en el sentido de antiespiritualismo, de ateísmo antirreligioso.

3. Hacia el cambio de cosmovisión

Inteligente conocedor de la realidad, advierte Gramsci que a pesar de la progresiva inmanentización que ha caracterizado el pensamiento y el devenir histórico de los últimos tiempos, perviven todavía en la sociedad fuertes residuos de la antigua cosmovisión trascendentalista. No en vano la civilización cristiana logró coordinar lo que él llama la sociedad civil (a saber, los organismos privados que ejercen sobre las masas un influjo ideológico, o hegemónico) y la sociedad política (constituida por los organismos de coerción, como son las fuerzas armadas, los tribunales, y especialmente el Estado, poder dominante). Estos dos poderes, el hegemónico y el dominante, unidos entre sí, han creado la Cristiandad medieval, una sociedad homogénea en la aceptación del trascendentalismo, cuyas reliquias aún subsisten. En

[3] *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, en *Quaderni del Carcere*, vol. II, Riuniti, Roma, 1971, p. 159.

vano se pretenderá instaurar el marxismo en la sociedad occidental, si previamente no se cambia el "sentido común" (así denomina Gramsci al modo común de pensar) del pueblo sencillo. Como dicho sentido común ha sido creado por la sociedad civil, por los grupos hegemónicos, la Iglesia, la enseñanza, las publicaciones, etc., es decir, por los que piensan, por los intelectuales, será preciso llevar a cabo una revolución cultural, con la ayuda de los nuevos intelectuales, los marxistas, que valiéndose de todos los medios aptos para influir ideológicamente, en especial los medios de comunicación social, vayan cambiando el modo de pensar de la gente. Cuando se haya logrado esto, habrá llegado el momento de ocupar el poder político, lo cual no será sino recoger una fruta madura. Tomar el poder político sin haber previamente cambiado la mentalidad de las masas sería altamente peligroso porque en cualquier momento podrá aparecer un "dictador", al modo de César, Napoleón o Mussolini, dice, que vuelva las cosas a su situación anterior [4].

Abundemos un tanto en este tema capital de su pensamiento. Considera Gramsci que la fuente principal del sentido común no es otra que la religión, y en el caso de Occidente, el catolicismo. ¿A qué se deberá semejante logro?, se pregunta Gramsci. Ante todo al hecho de que la Iglesia a lo largo de los siglos ha mantenido la propia fe de un modo fijo, repitiendo incansablemente la misma doctrina, las mismas razones de su apologética, luchando en todo instante con argumentos similares y conservando una jerarquía de intelectuales que dan a la fe al menos la apariencia de la dignidad del pensamiento [5]. Otra de las causas a que Gramsci atribuye el influjo del crisitanismo es que, a diferencia de las filosofías modernas, que no lograron "prender" en las masas, supo unir en una misma confesión a los intelectuales y al pueblo fiel. "La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica —escribe—, ha consistido y consiste en el hecho de que siente enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa 'religiosa', y se esfuerza porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en esa lucha por impedir que se formen 'oficialmente' dos religiones, la de los 'intelectuales' y la de las 'almas sencillas'... Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los 'sencillos' y los 'intelectuales'" [6]. Para Gramsci es ésta una de las claves de la supervivencia y del poder hegemó-

[4] Cf. R. Gómez Pérez, *Gramsci, el comunismo latino*, Eunsa, Pamplona, 1977, pp. 97-98.
[5] Cf. *Il materialismo...*, ed. cit., p. 16-17.
[6] Cit. en *Antología...*, ed. cit., p. 369.

nico del catolicismo: aun cuando la Iglesia contenga en su seno una élite culta y una masa primitiva, se ha negado siempre a separarlas, cuidando de que los elementos fundamentales —la doctrina y la moral— sean los mismos para todos.

El método de la Iglesia es para Gramsci altamente aleccionador: si lo que se pretende es la transformación socialista de la sociedad, resulta inobviable la iniciativa de los intelectuales. Así como Gramsci nunca aceptó que las meras transformaciones económicas fueran suficientes para operar de por sí un cambio social, de manera semejante se opuso a la creencia de que serían las masas populares las que se rebelarían casi instintivamente contra la cosmovisión tradicional. Gramsci desconfiaba de la "espontaneidad de las masas". "Las ideas y las opiniones no 'nacen' espontáneamente en el cerebro de cada individuo: han tenido un centro de formación, de irradiación, de difusión, de persuasión, un grupo de hombres o incluso una individualidad singular que las ha elaborado y las ha presentado en la forma política de actualidad" [7]. Será, pues, preciso conquistar el mundo de las ideas para que éstas lleguen a ser las ideas del mundo.

¿Cómo encarar esta ofensiva cultural? ¿Cómo lograr esta impregnación de las nuevas ideas en las masas, semejante a la que realizó la Iglesia en las épocas de Cristiandad? Antes de ocupar la Casa de Gobierno será menester una política de "agresión molecular". Entre el Palacio de Invierno y las masas, hay un cúmulo de trincheras, una serie de casamatas —revistas, colegios, radios, organizaciones de influjo ideológico— de las que habrá que irse apoderando. En vez del asalto el asedio. Una tarea de semejante envergadura exige una estrategia sin tiempo, que incluye un doble momento: el momento del desmontaje, de la destrucción de la vieja cosmovisión, y el momento del montaje, de la instauración de la cosmovisión inmanentista del marxismo. Se trata de una lucha principalmente en el campo de las ideas, un combate intelectual, una lucha entre dos cosmovisiones.

Gramsci, notable observador de la historia, señala cómo toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de impregnación de ideas. E invoca el último gran ejemplo histórico, el de la Revolución Francesa, destacando cómo el anterior período cultural, llamado de la Ilustración, no es reductible a un revoloteo de inteligencias académicas, que discurrían de todo y de todos, en torno a su nueva Biblia, la Enciclopedia. Fue una verdadera revolución ideológica, que se extendió por toda Europa, creando una conciencia común. El ejército de Napoleón encontró el camino allanado por un ejército

[7] Cit. ibid., p. 398.

invisible de libros y de opúsculos que lo había precedido [8]. Imitando la estrategia de la Revolución Francesa, la nueva ideología tendrá primero que desmontar la hegemonía de la clase dirigente, desprestigiándola, minando el bloque histórico que ha creado, suscitando en cuanto sea posible la traición de sus intelectuales. Y algo más: lograr que quienes se opongan a la nueva cosmovisión, quienen denuncian su estrategia, sean reducidos al silencio, se vean burlados, marginados. Como bien dice Del Noce, "la así llamada evolución democrática del comunismo consiste en el paso del terror físico a la marginación moral" [9].

Una vez logrado el desprestigio de las clases dirigentes, habrá que ir a las masas, difundiendo allí la concepción materialista de la vida. Habrá llegado el momento del montaje. En esto habrá que imitar el método de la Iglesia, reiterando siempre las mismas verdades, y suscitando un nuevo confesionalismo, un "confesionalismo ateo", una reedición del viejo "vox populi, vox Dei".

4. La estrategia antirreligiosa

Es curioso observar cómo Gramsci, a semejanza de Marx, si bien juzga que el cristianismo es algo terminado, una reliquia del pasado, con todo no pierde ocasión de referirse a él, considerándolo incluso como el peor enemigo, el obstáculo mayor para la secularización total y absoluta que era, para él, la esencia misma de la Revolución. Gramsci, escribe Del Noce, "es el pensador más rigurosamente antirreligioso, al menos como crítico de la religión del Dios trascendente y creador. Su preocupación como filósofo es alcanzar un inmanentismo tan riguroso que no deje ya espacio para la más mínima tentación de renacimiento religioso" [10]. Gramsci piensa que mientras el catolicismo siga conservando su influjo en la sociedad, en la conservación del sentido común, no hay perspectivas para el marxismo. De ahí que dentro de sus grandes lineamientos tácticos, señale una estrategia específica para tener en cuenta en la lucha antirreligiosa.

En modo alguno ignora Gramsci las realizaciones concretas del cristianismo, el éxito que ha logrado en su secular proyecto de impregnar las mentes con el espíritu del evangelio. Lejos está de aquella actitud ciega del marxista fanático que voluntariamente decide desconocer dichos logros, incapacitándose así para

[8] Cf. ibid., pp. 16-17.
[9] A. Del Noce, *Italia y el eurocomunismo*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1977, p. 163.
[10] Ibid., p. 119.

trabajar con eficacia en la erradicación de la religión. El cristianismo, guste o no guste, es una realidad histórica; no se trata de negarlo, porque es algo bien real, ni se trata de ridiculizarlo, porque nada tiene de ridículo.

¿Cómo enfrentar a este gigante? ¿Cómo ateizar efectivamente a las masas? El método de Gramsci es lúcido. Se procurará hacer entender a los cristianos que todo aquello que han creído, todo aquello por lo que han luchado, no es más que una versión utópica e ilusoria de necesidades, intereses y aspiraciones reales. Se tratará de recoger esas necesidades, intereses y aspiraciones pero haciéndoles sufrir una transformación radical, recogerlas, pero *inmanentizándolas*. ¿Buscan Uds. un paraíso? Lo tendrán, pero no en el más allá sino en este mundo; el paraíso, sí, pero en la tierra. Es este un aspecto muy importante para entender la estrategia gramsciana de la lucha antirreligiosa. Para Gramsci la religión es la utopía más gigantesca que haya aparecido sobre la faz de la tierra, el más grandioso intento de solucionar en forma mitológica los problemas reales de la existencia humana. La religión pone a los hombres en la perspectiva del "otro mundo", en la esfera de lo utópico. La religión se presenta en cierta manera como exaltando al hombre, inevitándolo a divinizarse, pero ello con la ayuda de lo alto, de la gracia, y en la perspectiva de "otro mundo", en la esfera de lo utópico. El marxismo habrá de recuperar esa importancia que se atribuye al hombre, pero no vinculándolo a una vacua "trascendencia", sino a la misma historia del hombre, la que es hecha por el hombre y para el hombre, a través de la cual el hombre se crea a sí mismo.

Labor, por tanto, intelectual y práctica a la vez: refutar teóricamente el cristianismo, desmontando las piezas principales de su edificio doctrinal, y ofrecer a los cristianos metas de verdadero interés, metas sensibles y tangibles, que faciliten el tránsito desde una concepción trascendente a una concepción inmanente, que es la única real. No se trata, por tanto, de dejar a las masas católicas sin una concepción del mundo, sino de ir sustituyendo paulatinamente una concepción trascendente por otra inmanente. El secularismo alcanza así su punto extremo, al secularizar incluso la religión. La afirmación de que el Partido es el nuevo Príncipe, que ocupa en las conciencias el puesto de la divinidad o del imperativo categórico, muestra inequívocamente cómo el marxismo al que apunta Gramsci es, literalmente, la "religión secularizada" [11]; el equivalente moderno de la Iglesia católica, un equivalente diametralmente opuesto en los principios, dado que la única realidad digna de interés es la realidad del aquí abajo.

[11] Cf. ibid., p. 116.

También en el ámbito de la lucha antirreligiosa opina Gramsci que se requerirá el doble momento del desmontaje y del montaje. En este sentido, puso grandes esperanzas en la desintegración espontánea de la Iglesia, siguiendo con especial atención sus crisis internas. Así se interesó por la "burocratización" de los eclesiásticos, algo que a su juicio debía ser aprovechado por el Partido[12]. Pero lo que más lo impresionó fue el fenómeno del modernismo, herejía —o conjunto de herejías— que nació y se propagó en los primeros decenios del presente siglo. Su sagacidad supo reconocer en dicha corriente un grave peligro de desviación para la Iglesia. Ante todo advirtió cómo el modernismo podía empalmar perfectamente con la visión inmanentista del marxismo. Por otra parte, la aparición de un cristianismo de sedicente élite, de intelectuales de gabinete, con los que el pueblo cristiano jamás se identificaría, a la larga tendría la virtud de resquebrajar el bloque institucional de la religión. La Iglesia consideraba igualmente fieles al teólogo más ilustrado y a la humilde mujer analfabeta; el modernismo, en su intento por racionalizar la fe, acabaría por crear una escisión entre el clero y las bases, dejando a éstas mucho más permeables para ser adoctrinadas por otros intelectuales, los marxistas[13].

Juzgaba Gramsci que la expresión política del modernismo teológico era el Partido Demócrata Cristiano que, bajo el nombre de Partito Popolare, hacía por aquel entonces su aparición en Italia. Mientras que antes, nos dice, los intentos de revitalización del catolicismo impulsaron a la creación de nuevas Ordenes religiosas, el último conato de renovación, que es el modernismo, condujo a la creación de un partido político. Para Gramsci dicho Partido no era sino la mentalidad moderna que penetraba en la Iglesia, intentando una especie de "encarnación" en el mundo y una competencia mundana con las ideas revolucionarias. La aceptación de la democracia, bajo su forma de soberanía popular, era señal de que el catolicismo cedía por fin ante la modernidad, la inmanencia y la secularización, en busca de fines meramente temporales[14]. Citemos algunas líneas del texto de Gramsci, escrito al día siguiente de la fundación del nuevo partido: "El catolicismo vuelve a aparecer a la luz de la historia, pero ¡cómo ha sido modificado, cómo se ha 'reformado'! El espíritu se ha hecho carne, y carne corruptible como las formas humanas... El catolicismo que se encarnaba en una cerrada y rígidamente estrecha jerarquía que irradiaba desde las alturas..., llega a ser la mu-

[12] Cf. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, en *Quaderni del Carcere*, vol. V, Riuniti, Roma, 1971, pp. 76-77.
[13] Cf. R. Gómez Pérez, op. cit., p. 147.
[14] Cf. al respecto A. Del Noce, op. cit., p. 150.

chedumbre misma, se convierte en emanación de la muchedumbre... El catolicismo comienza de esta forma a competir con el socialismo, se dirige a las masas, como el socialismo, y será vencido por el socialismo, será definitivamente expulsado de la historia por el socialismo... El catolicismo democrático hace lo que el socialismo no podría hacer: amalgama, ordena, vivifica y se suicida... Y querrán actuar por sí mismos y desarrollarán ellos mismos sus propias fuerzas y no querrán ya intermediarios, no desearán ya pastores con autoridad, sino que aprenderán a moverse por propio impulso. Se convertirán en hombres, en el sentido moderno de la palabra, hombres que extraen de la propia conciencia los principios de su acción, hombres que rompen los ídolos, que decapitan a Dios"[15].

La génesis y el desarrollo del modernismo —teológico y político— fue uno de los temas que más lo apasionaron. Gramsci puso siempre grandes esperanzas en la aparición de lo que llamaba "los intelectuales traidores". Según su inteligente estrategia nada le parecía más importante que lograr la defección de los intelectuales de la cosmovisión tradicional; en el caso de la Iglesia, la defección de algún profesor, de algún teólogo. Para Gramsci la decadencia de la religión comienza cuando los inelectuales de la fe —como a veces denomina a los sacerdotes— se van inclinando a minusvalorar las categorías de la trascendencia y a enfatizar descompensadamente las de la inmanencia. Estos nuevos teólogos, ya ablandados en su fe, se comportan entonces según el modelo bien analizado por Gramsci de los intelectuales que realizan la traición de clase: "están ya a punto de entrar en crisis intelectual, vacilan entre lo viejo y lo nuevo, han perdido la fe en lo viejo, pero todavía no se han decidido en favor de lo nuevo"[16]. Tales sacerdotes miran el pasado con recelo, sólo ven falencias en la teología tradicional, toman distancia de lo aprendido, y si bien todavía no se animan a abrazarse plenamente con lo nuevo, comienzan a vivir en la ambigüedad de un catolicismo complaciente, "progresista", encandilado por el cambio. El eurocomunismo, por su parte, ulterior producto del pensamiento estratégico de Gramsci, se encaminaría a lograr un acercamiento entre el marxismo y el ala progresista de la Iglesia, heredera de aquel modernismo que Gramsci tan bien conociera. Dicha ala, de su lado, apuntaría a un compromiso con el mundo, no en el sentido de un diálogo de salvación sino, al revés, de una secularización, como quería Gramsci, del mensaje cristiano, de una disolución del misterio en aras de una consideración predominantemente temporalista, en gran manera deudora de la cosmovisión marxista, en camino hacia

[15] *L'Ordine Nuovo*, 1 de nov. 1919.
[16] *Il materialismo...*, ed. cit., p. 15.

un secularismo e inmanentismo totales. Las combinaciones "cristiano-marxistas", las asociaciones de "cristianos para el socialismo", algunas corrientes de los "teólogos de la liberación", etc., que vendrían después en una palabra, el entero proceso de "autodemolición" de la Iglesia, que denunciara Pablo VI, encuentran una espléndido retrato en los análisis de Gramsci. Los "clérigos marxistas" son precisamente intelectuales traidores que se "convierten" a la modernidad, acercándose a los nuevos dirigentes que van adquiriendo creciente hegemonía sobre la cultura.

Decíamos que Gramsci consideraba que no había que limitarse tan sólo al sector de los intelectuales. Era preciso, si bien secundariamente, ir también a las masas. ¿Y esto cómo se hará? Teniendo muy en cuenta lo que haya de rescatable en el modo de pensar del pueblo, el núcleo sano del sentido común, para difundir, a partir de allí, la concepción inmanentista de la vida. En modo alguno habrá que levantar la bandera de un materialismo crudo y trivial. En el cristianismo, afirma Gramsci con admirable clarividencia, hay más "materialismo" de lo que se cree, ya que en él la materia conserva una función nada desdeñable, según puede advertirse en el dogma misma del Verbo que se hace carne, en los sacramentos, etc. Al cristiano se le enseña a valorar la materia; por tanto no hay que pensar que se opera contra el cristianismo por el mero hecho de exaltar la materia; se debe propagar el materialismo, sí, pero en el sentido de antiespiritualismo.

Resultaría, sin duda, interesante hacer un relevamiento de las diversas aplicaciones concretas de la estrategia gramsciana. R. Gómez Pérez se ha referido a ello considerando el caso de la España postfranquista y la Italia postfascista [17]. Cabría un análisis semejante en lo que toca a Cuba, Nicaragua, Chile, y particularmente la Argentina, donde indudablemente el pensamiento de Gramsci inspira no pocas políticas sobre todo en el ámbito cultural. El tiempo no nos permite el desarrollo de esta consideración. Destaquemos tan sólo el error insanable cometido en nuestra Patria por aquellos que restringieron el amplísimo campo de la lucha contra la subversión al solo conflicto armado que impuso el terrorismo. Refiriéndose a Italia decía Del Noce que la Democracia Cristiana había de reconocer un gravísimo error: el de no haber sabido reconocer y definir, después de tantos años, cuál era su adversario real. No es preciso recurrir a la autoridad de ningún gran teórico en ciencias políticas para saber que lo determinante de un partido político no es tanto su plataforma, necesariamente abstracta, cuanto la definición concreta

[17] Cf. op. cit., pp. 159-194.

del adversario. Pues bien, la Democracia Cristiana Italiana pensó que tenía frente a sí un partido comunista de tipo leninista, cuando en realidad se trataba de un partido comunista de tipo gramsciano [18]. Algo semejante ha sucedido entre nosotros. Muchos sinceros anticomunistas, desconocedores de este estilo de combate, que más que a la conquista de nuevos territorios apunta a la captación y dominio de las cabezas, subestimaron la importancia de la guerra cultural.

El hecho es que estamos en guerra, una guerra que en el fondo es teológico. Gramsci ha trazado con aterradora lucidez la esencia, el camino y la meta de la Revolución: la decapitación de Dios y el endiosamiento del hombre. Por eso esta guerra es reductible, en última instancia, a la enunciada por San Agustín en su *De Civitate Dei*. El mismo Gramsci no ha dejado de eludir a la fórmula agustiniana: "El Partido Comunista es en el período actual la única institución que puede compararse seriamente con las comunidades religiosas del cristianismo primitivo; con las limitaciones dentro de las cuales el partido existe ya a escala internacional, se puede intentar una comparación y sentar un orden de juicios entre los militantes de la Ciudad de Dios y los militantes de la Ciudad del Hombre; el comunista no es, desde luego, inferior al cristiano de las catacumbas... Rosa Luxemburgo y Carlos Leibknecht son más grandes que los más grandes Santos de Cristo" [19].

[18] Cf. op. cit., pp. 136-137.
[19] Cit. en *Antología...*, ed. cit., p. 108.



RAMIRO DE MAEZTU

Asesinado hace cincuenta años, murió por las esencias

PATRICIO H. RANDLE

La Guerra Civil Española, esa iniquidad a la que pudo llegarse "gradualistamente" por el tobogán de un catolicismo *bienpensante* antecesor de la democracia cristiana, un liberalismo anticlerical, unas izquierdas anarquizadas y un comunismo buen pescador en río revuelto, produjo muchos mártires. En el campo eclesiástico no más, tras el incendio de 170 iglesias cayeron asesinados 13 obispos, 4.184 sacerdotes y seminaristas, 2.365 frailes y 283 monjas. Muchos más fueron los que murieron por su Fe dentro del laicado. Murieron para que España pudiera sobrevivir como hija dilecta de la Iglesia.

Verdad es que hoy, a cincuenta años de aquel verdadero holocausto, el mundo impío que nos domina no hace series televisivas para recordarlo y hasta muchos buenos católicos, obsesionados por otras matanzas que favorecen determinadas tendencias ideológicas, están proclives a olvidarlo.

Es por eso que, de entre muchos otros, hemos preferido elegir la figura de don Ramiro de Maeztu como paradigma de una vida virtuosa y de una muerte ejemplar. La selección, en nada debe interpretarse como un desconocimiento de la existencia de otros mártires de aquella guerra que fue ganada contra todas las probabilidades humanas y por obra de una inmensa Esperanza.

* * *

JUVENTUD Y DESASOSIEGO

Don Ramiro de Maeztu nació en Vitoria, capital de la provincia vasca de Alava el 4 de mayo de 1874. Su padre era un

holgado comerciante educado en París donde conoció a su mujer, Juana Whitney, de nacionalidad inglesa y religión protestante, hija del cónsul británico a la sazón en Francia. Esta circunstancia no va a ser casual, ciertamente, pues don Ramiro, fruto de una verdadera *"cross-fertilization"*, evidenciará en toda su vida una originalidad, una frescura de pensamiento que seguramente proviene de una curiosa amalgama entre dos tradiciones culturales harto diferentes y de las cuales supo escoger lo mejor.

Ya en su adolescencia, por su energía y por su dinamismo, parece haber elegido no casualmente a Espronceda como ideal. Pero pronto, a los dieciséis años, sus entusiasmos literarios se ven frustrados por la decisión paterna de enviarlo a París para iniciarse en el comercio. Ya los negocios familiares no marchan bien y es preciso preparar al joven Ramiro para asumir su responsabilidad en el patrimonio familiar.

Pero el españolito colocado como dependiente de una tienda es despedido de su empleo por ser excesivamente soñador y regresa a España. En 1891, cuando tenía apenas diecisiete años, su padre le embarca para Cuba donde su abuelo había tenido en su tiempo una importante hacienda de la cual todavía algo quedaba. Es en Cuba donde Maeztu tendrá el primer contacto directo con América; es algo que le marcará para toda la vida, sin pensar, por supuesto, en que con los años iba a hacer tan importantes contribuciones al concepto de la Hispanidad.

Como hijo de cubano tuvo un rápido acceso al mundo criollo y en razón de su situación nada floreciente debió ejercer los más variados oficios manuales hasta terminar como "lector" en una fábrica de tabacos de La Habana. Así, mientras los obreros manipulaban las hojas que formarían los famosos cigarros, Ramiro les leía libros como *Hedda Gabler* de Ibsen, entonces de moda, o *La conquista del pan* de Kropotkin, libros que revelan los gustos también del joven lector. Lejos estaba de imaginar que pocos años después tendría oportunidad de conocer a este curioso príncipe ruso que tanta atracción ejercía en él por su anarquismo pacífico.

En 1894 regresa a Vitoria. Ese mismo año muere su padre y su madre decide mudarse a Bilbao donde fundará un colegio en el que enseñaba inglés a los hijos de las familias pudientes. Allí en Bilbao iniciará su carrera periodística cuando en 1896 publica su primer artículo en *El Porvenir Vascongado,* cuarenta años exactamente antes de que la concluyera publicando su último artículo en *La Prensa* de Buenos Aires.

En 1897 se marcha a Madrid. Allí comenzará una década

de su vida que Vicente Marrero, su exhaustivo biógrafo [1], califica de "diez años en el infierno". Por entonces tiene veintitrés años y unas ansias de vivir inconmensurables que le hacen entusiasmarse por todo cuanto pasaba delante de sus ojos. Así va a escribir más tarde, recordando este período de su vida: "Nosotros sentíamos el espíritu del tiempo, pero no el de la tradición, por ignorarlo".

En efecto Maeztu no estaba solo en esta tesitura. Compartía la vida intelectual de la que más tarde se llamaría "la generación del 98", pues aunque nunca fue un esteta, como la mayoría de sus integrantes, sufrió —como reconocería más tarde— "la influencia monstruosa del arte por el arte", que era el común denominador de la mayoría.

Con Baroja y Azorín forma el "Grupo de los Tres", y luego intima con Valle Inclán y con Unamuno, todos ellos mayores que él. Acaso su voz sonora, imperativa y grave, le había abierto muchas puertas. Lo cierto es que por su temparana preocupación por la carencia de ideales que notaba en su generación, por su falta absoluta de frivolidad, por su vida espiritual auténtica y en continuo ascenso, así como por su amor a la Patria entonces amenazada, Ramiro de Maeztu fue mucho más que los restantes integrantes de la generación del 98. Empero, el hecho de no haber escrito poesías, obras de teatro, ni novelas, lo privaron de la fama que alcanzaron sus coetáneos.

El propio Madariaga reconocería que Ramiro de Maeztu había sido el filósofo político de la generación del 98 [2]. Pero, además, sentía a España en sus venas como ninguno de ellos y la Guerra de Cuba fue para él como un llamado de atención frente a la decadencia de su país que le dolía en lo más profundo de su ser sin atinar, por entonces, cómo interpretarla ni qué hacer por ella. Es en esa época que llega a hacerse soldado voluntario, destinándoselo a Mallorca ante un temido ataque de la flota norteamericana. Y si en aquella circunstancia escribió que España había ido a la guerra por dignidad —pero sin ninguna preparación— lo mismo podría decirse de su gesto personal.

Según se puede leer en el libro de Marrero, la guerra de Cuba fue para la España de aquel momento algo semejante a lo que fue para nosotros la guerra de las Malvinas: un llamado de atención frente a la pendiente de la decadencia nacional; precisamente por desnacionalización.

[1] Vicente Marrero, *Maeztu*, Madrid, 1955.
[2] Ib., p. 80.

Pero si Ramiro de Maeztu asumía en sí mismo todo el drama de doscientos años de decadencia patria, no por ello era menos un ser pleno de humanidad. Sus famosas "barbaridades" llenan un nutrido anecdotario. De muchacho se jactaba de haber destrozado un piano a hachazos por no creer en la música. Más tarde, en las redacciones de los periódicos de Madrid era famoso por comer papel mientras trabajaba o charlaba. Una vez cruzó en cuatro patas la Cibeles para probar que no tenía ningún complejo. Y aunque, por lo general, su pluma era cuidada, en su juventud llegó a escribir que las piedras de la catedral de Vitoria debían desmontarse una a una y arrojarse a la cabeza de los alaveses.

Durante el estreno de *Electra,* una pieza anticlerical de Galdós, excitado por lo que sucedía en la escena lanzó desde el paraíso el grito de "Abajo los jesuitas" que heló al burgués público cómodamente arrellanado en sus butacas. Pero, acaso, la anécdota más pintoresca de esta época fue su ataque a bastonazos, al grito de "Abajo todos los Povedas", al inocente hermano de un tal Poveda que acababa de escribir un artículo contra su amigo Valle Inclán, "como si se tratara de algún linaje célebre como los Borbones o los Habsburgos", según comenta jocosamente Marrero [3].

Esta es la época de su anarquismo que, hay que aclarar, fue más literario que otra cosa y nunca dejó de ser cristiano. Sin embargo, en 1901 publica un artículo en la revista *Electra* lleno de ataques a la Iglesia. Este paso en falso le iba a costar un disgusto treinta años más tarde cuando Manuel Azaña, a la sazón líder socialista de primer rango, lo utilizó para tratarlo de traidor a una causa que había abandonado. En verdad, fue una infamia más de Azaña pues don Ramiro jamás había dejado de considerarse católico, y aquello había sido sólo la expresión de su intemperante anticlericalismo del momento. Por cierto, Azaña era incapaz de interpretar el itinerario espiritual de Maeztu, pero con su alusión le impulsó a que escribiera su célebre artículo "Razones para una conversión" del que hablaremos más adelante.

En este período madrileño, bohemio y agitado, sin paz espiritual, publica su primer libro: *Hacia otra España,* del cual renegaría más tarde. Son los años en que tiene la más íntima amistad con Unamuno, diez años mayor que él, a quien dedica su ensayo *La ideocracia.* Como quiera que sea, Maeztu dedice tomar distancia de ese mundo y en 1905 parte a Londres como corresponsal de *La Correspondencia de España* y de *La Prensa* de Buenos Aires, a la que seguiría ligado durante treinta años más.

[3] Ib., p. 181.

CATORCE AÑOS DE EXILIO VOLUNTARIO

Aquí empieza el período que Marrero llama *El Purgatorio* y que se extenderá hasta 1919. Durante el mismo se serena su ánimo, completa su formación intelectual, se perfila ya como ensayista, y llena su déficit de educación universitaria en la Universidad de Marburgo (Alemania) donde tendrá frecuentes encuentros con Ortega y Gasset, quien reconocerá haber recibido de Maeztu vigorosos estímulos para su vida intelectual, aunque luego se distanciara de él al punto de no saludarlo o de ignorar en su *Revista de Occidente* la aparición de *Defensa de la Hispanidad.*

De la barahúnda intelectual de Madrid, de los corrillos por las redacciones, de las tertulias interminables y agitadas, de ese ambiente que excitaba en Maeztu su preocupación por la decadencia española, pasó, de golpe, a un mundo totalmente distinto y distante. Llega don Ramiro a Londres en pleno verano y esto hace que, aunque no le faltasen contactos familiares, durante siete semanas pase sin hablar con nadie, según lo confiesa él mismo. Acaso algunas frases con la dueña de la pensión y el servicio doméstico, pero lo que se dice conversar: nada.

Así emprende una vida solitaria y de trabajo, trabajo fecundo. En esos primeros años Chesterton escribía en el *Daily News* todos los sábados contra el puritanismo y en elogio de la cerveza y de la alegría de vivir [4]. Posteriormente conoció el círculo de Chesterton y Belloc [5].

A nosotros, argentinos, nos llamará la atención saber que en 1907 tiene un encuentro absolutamente fortuito con Ricardo Rojas en la pensión de Moscow Road, cerca de la estación del *tube* de Queensway, a pocas cuadras de Bayswater Road que bordea Hyde Park. En efecto, el escritor argentino, en busca de alojamiento, es informado por la "Landlady" que allí habita un caballero español, y don Ricardo manifiesta el deseo de conocerlo. De allí en adelante decide establecerse en la pensión donde se anudará una amistad duradera, a pesar de ser dos personas tan diferentes. Aunque acaso no tanto por aquel entonces...

Maeztu va a descubrir en Londres primero la sociedad fabiana pero luego el "guildismo", ese intento de inspirarse en la Edad Media en lo que respecta al carácter funcional del gobierno, o sea, despojando de carga ideológica la conjunción necesaria entre la gestión industrial y la del Estado. El "guildismo" denunciaba por igual al sindicalismo como grupo de presión y al Estado como

[4] Ib., p. 209.
[5] Ib., p. 312.

Leviatán. Fue un movimiento que sólo pudo florecer en Inglaterra, y aunque de un modo grosero y desfigurante tuvo alguna influencia en el renacer del corporativismo italiano, porque en realidad huía tanto de los prejuicios liberales como del socialismo de Estado.

Poco a poco su cuarto en Moscow Road va a dar lugar a una tertulia bisemanal especialmente frecuentada por hispano-parlantes. Uno de sus *habitúes*, el músico-poeta español García Morales, la iría a bautizar como la "kantina". Por esos tiempos, y en razón de su estadía en Marburgo, Maeztu pasaba por un período neokantiano. Ya en 1908, según él mismo reconoce, la lectura de Benedetto Croce lo había alejado de la Fe. Aunque, curiosamente, va a ser el kantismo el camino de su conversión.

La Primera Guerra Mundial lo encuentra todavía en Londres. Son tiempos en que se está verificando en él un cambio muy profundo. Acaba de tomar posición equidistante entre el liberalismo y el socialismo. *La Prensa* le encomienda la tarea de desempeñarse como corresponsal de guerra, cosa que don Ramiro acepta y debe cumplir en el frente y de uniforme.

Un día, en la "kantina", discute con sus amigos cómo debe ser la mujer ideal. De pronto se acerca a una ventana y ve pasar una señorita que por su sola apariencia lo impulsa a interrumpir su perorata, toma su "hongo" y su bastón, y la persigue por la calle convencido que obedece a un mandato del destino. La joven es Alice Mabel Hill con quien, como consecuencia de este *coup-de-foudre*, se va a casar el 14 de diciembre de 1916.

De estos años del *Purgatorio* en Londres son algunos pensamientos que vale la pena meditar. Ya por entonces se advierte en Maeztu una curiosa inquietud por el tema de la muerte. En *Hacia otra España* había escrito: "Quiero que, al menos, si no hemos sabido decir que *sí* a la vida, sepamos decírselo a la muerte, haciéndola gloriosa, digna de España". He aquí resumido, en cierto modo todo su destino posterior, aun cuando estuviera lejos de su mente la idea de que en él esto se cumpliría literalmente.

Su amor a España no era en absoluto floklórico. Detestaba esa visión que la presentaba y la presenta como una tierra de flores, música y alegría superficial, y tampoco aceptaba un españolismo fanfarrón, carente de toda sustancia, ni menos aún esa nostalgia llena de polvo que no carecía de defensores. "Más que dorar el pretérito conviene prepararse para el porvenir". Este es el sentir de quien con los años iba a revitalizar el concepto de Hispanidad dándole un sentido insospechado para la decadencia finisecular. Según Marrero, en Maeztu, el pasado —en cuanto pasado— no era un ideal por imitar, pues eso era más pagano

que cristiano. "Para el cristiano —escribió—, el sentido escatológico de la historia pertenece a la misma esencia de su ser" [6].

Su carácter anticonformista no fue tan sólo un rasgo juvenil. Acaso esto es lo que le atraerá a José Antonio Primo de Rivera en la personalidad de Ramiro de Maeztu. Es en estos años en Londres que adopta lo dicho por Oscar Wilde en boca de Lord Illingworth, personaje de *A Woman of no Importance*: "El descontento es el primer paso en el progreso de un hombre o de una nación". Y consecuentemente con ello escribe: "La decadencia empieza cuando tenemos que declararnos vencidos ante el ensueño imposible" [7].

Pero no todas son reflexiones trascendentales en el pensamiento de don Ramiro. Tampoco faltan observaciones llenas de frescor y espontaneidad, cuando no dotadas de ingenio, como cuando escribe en uno de sus artículos como corresponsal: "¡Londres es el país del silencio! ¡Paradoja estupenda! ¡Londres, con sus ferrocarriles innumerables, con sus fábricas, con su puerto enorme a lo largo del río, con sus *cabs*, con sus automóviles, con sus ómnibus, con el millón de hombres enchisterados que van todos los días a la City!... Pues todo eso es Inglaterra si se la compara con el Continente: país del silencio. Aquí hablan las máquinas, hablan las obras, pero los hombres callan. Sólo se permite hablar por lo que hacen" [8].

Más que una *boutade*, este trozo de Maeztu resume magníficamente la actitud anglosajona respecto de la latina. Son dos caras de una misma moneda, que Maeztu encarnaba con la mayor naturalidad en virtud de la fusión de sangres en su propio ser. Lejos del charlatanismo, pero preocupado no sólo por el hacer sino por el obrar humano.

Este período entre 1905 y 1919 es el de una gradual evolución política. Aunque nunca había sido un "anglófilo", de la manera que sólo un latino puede serlo, tampoco había ido a Inglaterra con prejuicios. Sin embargo muy pronto comenzó a hacer observaciones críticas plenas de agudeza. "El parlamentarismo —escribe, por ejemplo— nunca ha dado poder más que a los políticos de oficio". El parasitismo partidocrático, aun cuando fuese diferente en Inglaterra que en España, no constituía para él, en modo alguno, un modelo que había que importar a su país. Al contrario, le hacía preguntarse: "Por qué no ha de buscarse otra forma de representación de la Nación en el Estado" [9]. Y esta pregunta que entre nosotros hoy podría calificarse de "desestabili-

[6] Ib., p. 109.
[7] Ib., p. 123.
[8] Ib., p. 207.
[9] Ib., p. 334.

zadora", era perfectamente aceptada en la sociedad inglesa que todavía no había hecho de la democracia un régimen anquilosado.

Tampoco Ramiro de Maeztu era un iconoclasta. Entre parásitos y revolucionarios fijaba su posición así: "La razón del Estado moderno consiste precisamente en garantizar los derechos del zapatero como hombre, para que su gremio no lo tiranice en costumbres o en ideas. Lo malo del Estado moderno es que se ha olvidado de los derechos del zapatero como tal zapatero y siendo como es, nominalmente, el reinado del hombre, resulta, en realidad, el reinado del burócrata. Mi solución, vieja en mi espíritu, es que el régimen bicameral debe consistir en una Cámara que represente a los hombres y otra a las profesiones" [10].

Pero aunque don Ramiro tenía una genuina preocupación social, ella jamás había dado lugar a ningún resentimiento, ni utopismo. Así, mientras Bernard Shaw repetía la tesis de que *el mal de los pobres, que es su pobreza, se cura con dinero,* le contesta que *la pobreza del pobre sólo desaparecerá con la riqueza del rico porque son una misma cosa* [11]. Verdadera filosofía de la solidaridad social, más permanente que la del estado-benefactor, que reparte pobreza mientras se consumen las reservas destinadas al bien común.

En plena guerra Maeztu tiene oportunidad de meditar sobre la paz. Declarado partidario de los aliados, a pesar de tener una enorme estima y admiración intelectual por Alemania, se define antipacifista con un alarde de sentido común. Así escribe: "Aunque sea antieconómico, aunque sea amoral, ese deseo de pegar antes que ceder, hay que conservarlo en el género humano; no para ejercitarlo a cada momento sino para disponer de esa capacidad agresiva en el momento en que la razón la necesita para no dejarse atropellar. Esa capacidad agresiva es en sí misma una virtud como puede emplearse el talento del grabador en falsificar billetes de banco".

¡Qué oportuno para los tiempos que corren! ¡Y cómo demuestra palmariamente la pérdida de sensatez que nos rodea! ¡Hasta los mismos militares deberían reflexionar sobre este pensamiento, sometidos como se hallan a un intento de lavado cerebral! Del mismo modo que, como consecuencia de lo anterior, conviene meditar también en esta otra reflexión: "Yo mantengo que el espíritu militar o guerrero será siempre, eternamente, una virtud. Usted (le escribe a Pla Cárceles en 1912) parece creer que es sólo una virtud provisional... que desaparecería algún día por innecesaria, con el arbitraje universal. La disputa es esencial. El

[10] De una carta a su amigo José Pla Cárceles.
[11] Ib., p. 338.

arbitraje ese de que ustedes hablan no resolverá la cuestión sino verbalmente. Se llamarían revoluciones internas las que ahora se llaman guerras externas. La necesidad de mantener despierto el espíritu guerrero será siempre la misma".

Pero las ideas políticas de Maeztu no son estrechas; es un espíritu siempre abierto a las buenas razones. Por eso encuentra algunas virtudes en el puritanismo protestante, como su atractivo ético-social (algo semejante tal vez a cierta y rigurosa ética liberal decimonónica, hoy ya rara de encontrar entre liberales), y afirma igualmente que su interés por el fabianismo debe originarse en el hecho de que la esencia de su pensamiento tiene más de tradicional en Inglaterra que de pura invención idoelógica.

En todo caso, lo que le admira de la sociedad inglesa es el ideal de servicio público que debe haber comprobado fehacientemente, sobre todo durante la guerra, y que, por cierto, no es privilegio de los socialistas sino alguna herencia recóndita, tal vez, de la fuerte vida comunitaria entre los sajones.

RECONVERSION RELIGIOSA Y CIVICA

En 1919 Ramiro de Maeztu resuelve retornar a España. Entre otras razones da la de que no quiere que su hijo aprenda el español con acento extranjero. Es decir, quiere un hijo cabalmente español, igual que él lo fue aun teniendo una madre inglesa y habiendo recibido todos los beneficios culturales de esa fertilización cruzada.

El período socialista de Maeztu fue muy peculiar y no se presta para su explotación interesada como se intentaría hacer ahora en España, editando un volumen con artículos y discursos de alrededor de 1910. En primer lugar el socialismo de Maeztu no se parece en nada al socialismo del Sr. Felipe González. Maeztu nunca descendió a la política electoralista; es más, propiciaba un socialismo "desde arriba" y no un socialismo demagógico.

En el fondo, lo que sucedió fue que don Ramiro tuvo un período utopista, lo cual es bastante natural en la vida de un hombre. Soñó con una República platónica como alternativa a una democracia no-educada, que según él constituía una contradicción. En suma, propiciaba un elitismo socialista pero de forma abierta y confesa, y no hipócrita o subrepticia como es el caso frecuente hoy.

Es verdad también que Maeztu tenía muy poca paciencia con los conservadores frívolos —y eso se le va a notar hasta 1936, o precisamente aquel año—, al punto que en uno de sus arranques

salvajemente espontáneos llegó a escribir que podría hacerse necesario "un degüello universal de señoritos" [12], aunque al mismo tiempo, más sereno, agregará: "Yo no soy partidario de esas violencias antiburguesas a que estáis acostumbrados en Barcelona" [13].

Su panacea es un liberalismo socialista o un socialismo liberal. Pero los liberales españoles no son como los ingleses. Están sumidos en la indiferencia y en la mayor de las complacencias. Maeztu les reprocha que se desentiendan totalmente de la economía... lo que no sería necesario hacer hoy cuando, justamente, algunos sectores liberales sólo se preocupan por la economía. De todas maneras en Maeztu, hasta el final de su vida, existe la preocupación vehemente de que España salga de la postración material y tal vez esto sea, entre otras cosas, una de las causas por las que sumó su apoyo a la Dictadura de Primo de Rivera, en la medida en que éste fue el primero que en el siglo XX demostró darse cabal cuenta de la importancia de las obras de infraestructura para consolidar un país.

De todas maneras, hacia 1914 Maeztu ya había abandonado su entusiasmo fabiano, por una social-democracia difícil de importar a España. Se da cuenta, además, de que el socialismo de Estado engendra una burocracia que no es alternativa válida a los males del capitalismo. Es entonces cuando descubre el principio de función y se acerca al "guildismo".

En 1923 Maeztu pronuncia una conferencia de singular trascendencia sobre Spengler en Madrid. Durante estos últimos años se ha producido una veloz aunque profunda evolución en su pensamiento. El reencuentro con España le hace abandonar sus sueños utópicos acariciados en Londres, y el choque con una realidad de la cual se siente carne le obliga a profundizar nuevamente sus ideas.

Si hacia 1916 se opera en él su reconversión, es indudable que ella implica un asumir principios mucho más trascendentes que los del socialismo fabiano, pues no es hombre de alentar compartimentos estancos entre sus creencias religiosas y su filosofía de la vida. Por lo cual esos años deben haber sido de búsqueda honda, y su resultado, un compromiso solemne que pudo sostenerlo en la hora aciaga de su martirio.

Es el momento en que reniega de sus anteriores veinte años y dice de su libro *Hacia otra España* que "todas sus páginas merecen ser quemadas aunque su título responda al ideal de entonces

[12] Ramiro de Maeztu, *Liberalismo y Socialismo* (Textos fabianos de 1909-1911), selección y estudio de Inman Fox. Madrid, 1984, p. 91.
[13] Ib., p. 93.

y de ahora". España, su patria, y no los sistemas sociales y políticos, vuelve a ser su preocupación central. Y en *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, publicado en 1926, denuncia la falta de un ideal nacional. Evidentemente, Maeztu ha comprendido que más importante que instaurar un sistema ideológico de gobierno y que pretender una democracia ilustrada, es recuperar la identidad de un país que la había extraviado a fines del siglo XVIII.

En 1925 hace un viaje a los Estados Unidos durante el cual dicta conferencias sobre temas hispánicos, y donde, curiosamente, va a revelar haber descubierto las esencias de la hispanidad, o sea, lo que nos hace ser lo que somos y sin lo cual es imposible compararnos y menos aún aprovechar las experiencias de otros pueblos de distinta tradición. En todo caso, Maeztu no tiene la necedad de ocultar la admiración que le produce ese país sobre todo en cuanto a su organización material y su fuerza. Don Ramiro no es un hispanista folklórico, de esos que se jactan del atraso por el atraso mismo, sino que inquiere por qué un país hispánico no podría ser igualmente desarrollado.

MAEZTU EN BUENOS AIRES

La respuesta la va a obtener en Buenos Aires y de allí su entusiasmo por la Argentina. En efecto, durante la Dictadura del Gral. Primo de Rivera, Maeztu reconoce honestamente sus aciertos, lo cual le va a ganar muchos enemigos. Son tantos y tan pertinaces los ataques que recibe, que a pesar de no haber colaborado directamente con el gobierno y tan sólo apoyádolo desinteresadamente, en mérito a su lealtad se le designa embajador en la Argentina.

Hasta entonces Maeztu no había tenido ningún cargo público, como tampoco lo tendría en adelante. Siempre vivió, modestamente, de su pluma, y jamás tuvo pretensiones de arribismo social o económico. Ello a tal punto que cuando el Rey le concedió una audiencia antes de partir a su nuevo destino y no se le ocurrió otra cosa que decirle: "¡Vaya postín que te vas a dar en un camarote de lujo!" [14], se sintió íntimamente chocado, no sólo por la irrelevancia de la expresión sino porque él deseaba para España un Rey cabal, compenetrado de su responsabilidad y capaz de sacrificio, pues aun en su período socialista jamás había puesto en duda la legitimidad de la monarquía.

Llega a Buenos Aires a principios de 1928 y, como decíamos, queda asombrado por la prosperidad en que nadaba una ciudad

[14] Relatado por Maeztu a Eugenio Vegas Latapie.

hispánica, lo cual hace que comience a decaer su antes ilimitada admiración por Norteamérica [15]. Pero sobre todo lo que va a ser muy importante en su itinerario intelectual será su encuentro con el sacerdote don Zacarías de Vizcarra, a quien don Ramiro atribuye la idea de sustituir el nombre de Día de la Raza (consagrado así por el Presidente Yrigoyen) por Día de la Hispanidad. Volveremos luego sobre ello.

Don Ramiro sabe que una reconversión no concluye nunca y es por eso que, a lo que parece, le solía decir al Padre Vizcarra: "Cuando note que incurro en alguna inexactitud o error doctrinal, llámeme la atención porque todavía me quedan traspapelados en la cabeza algunos conceptos 'viejos'" [16].

Su primera conferencia la va a dar en el Jockey Club el 18 de abril del año de su llegada, y versará sobre "El Quijote y su lección". Pero mientras frecuentaba ambientes aristocráticos, al mismo tiempo don Ramiro no se desentendía de la colectividad española. Como a pocos embajadores españoles se le ocurrió hacer la apología de los almaceneros españoles, cuyo éxito económico atribuía a un rasgo nacional: el buen trato, el trato directo y campechano con sus dependientes, muchos de los cuales se convertían con el tiempo en nuevos dueños, agregando que esa sería acaso la razón por la cual —aunque compitieran al principio— desplazasen muy pronto a los italianos.

Maeztu llegó a la Argentina en un momento clave de su vida política, precisamente en los años finales de "la belle époque", cuando el régimen comenzaba a hacer agua y la juventud más esclarecida clamaba por otras formas y otro estilo. Tocóle a don Ramiro conocer al grupo que se integrara en torno del semanario *Nueva República*, quienes serían luego personalidades inspiradoras del nacionalismo argentino tales como: Ernesto Palacio, César Pico, Juan E. Carulla, Tomás Casares o los hermanos Irazusta, entre otros, especialmente en el período de 1930 a 1943.

Curiosamente, según lo intuye con razón Marrero, debe ser en este momento de su vida que Maeztu "aumenta su preocupación por el conocimiento de los pensadores tradicionalistas de origen latino ya que hasta entonces su pensamiento contrarrevolucionario se había alimentado casi exclusivamente de raíces anglosajonas" [17]. O bien que, a través de ojos argentinos nostálgicos por la tradición arbitrariamente rota que nos ligaba a la España genuina (no a sus devaneos liberales de relativa corta data), don Ramiro, como

[15] Vicente Marrero, op. cit., p. 537.
[16] Ib., p. 543.
[17] Loc. cit.

muchas veces sucede, encontrase su verdadera identidad lejos de su patria.

En todo caso es innegable que a partir de su llegada a Buenos Aires se van a suceder los diez años aproximadamente más cruciales de su existencia. Lejos ya de sus ensueños fabianos y de sus lazos con la intelectualidad liberal española, don Ramiro emprende el camino de no retorno que le va a costar nada menos que su propia vida.

Naturalmente esto no le sucede de golpe. Desde su reconversión, diez años antes, Maeztu va dando pruebas de una intensa fidelidad a los valores del espíritu que advierte vulnerados por el ambiente en derredor. La misma verdad ocupa un lugar central en su desvelo y así escribe: "Por algo daban los griegos a la verdad el nombre de Aletheia. Es algo que surge de las cosas olvidadas, o más bien descuidadas, no porque se halle —como dice Heráclito— en el fondo de un pozo, sino porque hace falta que las circunstancias nos coloquen en el punto propicio, en la perspectiva especial, donde mejor puede verse" [18].

El párrafo citado parciera indicar una experiencia suya por la cual en algún momento de su vida comenzó a verlo todo iluminado con otra luz, gracias a su fidelidad a los valores del espíritu. Fidelidad que se concretaba en sus creencias: "Mis amigos se ríen —escribe en sus *Ensayos*— cuando les hablo del Padrenuestro. El rosario de peticiones les parece cosa de niños. Pero se olvidan que en el Padrenuestro hay unas palabras que no son peticiones sino una afirmación. Son las que dicen:... 'así como nosotros perdonamos a nuestros deudores'. Si no se perdona a los deudores no se está rezando. Son palabras que sólo los escogidos pueden pronunciar sinceramente, sin esfuerzo" [19]. A Eugenio Vegas le dirá que "la solución a los problemas que preocupaban a nuestro tiempo se halla en el Padrenuestro" [20].

Y su fidelidad, como no podría haber sido de otra manera en un hombre cabal, involucraba su profesión de periodista, profesión generalmente prostituida o, al menos, de corto vuelo. Así escribe: "El día que nos demos cuenta clara de su misión, los periodistas constituiremos una orden religiosa con su doble función informativa y valorada, tan claramente demarcada que consideremos indigno de continuar entre nosotros el que falsee la verdad o el juicio para servir una causa" [21].

[18] Ib., p. 504.
[19] Ib., p. 143.
[20] Eugenio Vegas Latapie, *Memorias políticas*, Madrid, 1983, p. 24.
[21] Ramiro de Maeztu, *España y Europa*, Buenos Aires, 1947, p. 16.

SU PENSAMIENTO SE ACLARA

Naturalmente durante este período de 1916 a 1930 Maeztu va a evolucionar consecuentemente en sus ideas políticas. Es a partir de ahora que sus juicios tendrán una coherencia completa en comparación a los chispazos geniales en medio de la desorientación en que se debatió durante su etapa anterior.

Uno de los pensamientos más trascendentales y que a nosotros, los argentinos de este tiempo, nos llega —como hecho a medida— es éste, referido a la decadencia de España, que atribuye a dos grandes causas: "1) la imperfecta selección social y 2) el consiguiente predominio de los peores en los puestos rectores del Estado y de la Sociedad misma"[22]. O sea lo que García Venturini con ingenio bautizara como "kakistocracia", que parece condenada irremisiblemente a perpetuarse mientras no se remuevan aquellos síntomas en los que nadie quiere pensar, acaso porque se expone uno a ser tildado de "antidemocrático" o elitista.

Otra de las verdaderas "trouvailles" de don Ramiro, y que le hace no sólo repensar su época fabiana sino llegar a una síntesis aguda y exacta, es ésta: "el liberalismo de los ingleses está refrenado y aun dirigido por el tradicionalismo de su carácter"[23]. Lo que explica la diferencia con el liberalismo francés antitradicional, intolerable por artificial y forzado.

Ya hemos dicho que Maeztu quedó desengañado del Estado moderno, en el cual tan confiadamente cree la social-democracia, y así lo escribe, acotando que "de la disolución de la vida corporativa ha surgido el Estado moderno unitario como una necesidad temporal histórica pero no eterna; como una categoría social"[24].

Si durante la guerra había aclarado sus ideas respecto del ideal pacifista luego completaría su visión diciendo que "la fuerza no podrá superarse por la mera negación pacifista, sino enganchándola al derecho y el derecho a la moral y la moral a la fe religiosa. Lo que ha de hacerse, en todo caso, es reconocerse el derecho a la fuerza. Hay que ser fuertes para mantener el derecho"[25].

En *La crisis del humanismo* hace una aguda observación sobre la demagogia. Escribe: "Las clases populares heredaron de la burguesía el ideal romántico. Su ideal es dejar de trabajar. Se les ha dicho que la ciencia hace casi realizable este ideal y lo han creído. No hay que cansarse de repetirlo. El primero de los deberes de

[22] Vicente Marrero, op. cit., p. 209.
[23] Ib., p. 209.
[24] Ib., p. 341.
[25] "La frontera y la voluntad" incluido en *Ensayos*, Buenos Aires, 1948, citado por Marrero, p. 352.

todo hombre que se dirige al pueblo para prometerle una sociedad mejor es el de prevenirle que tampoco será feliz en ella" [26]. Pero ¡qué gobernante le hablaría así a su pueblo! Más de medio siglo después, dicho pensamiento no sólo no ha perdido sino que tiene más vigencia. Ahora ya nadie promete aumentos de salarios; ahora se promete tecnología de punta, con el mensaje subliminal de que gracias a ella nuestro trabajo será más llevadero... aunque sea menos interesante, aunque nos ayude menos a realizarnos como personas. Y así el utopismo actual alienta la falsa idea de que gracias a trabajar menos seremos más felices, ¿o más complacientes?, ¿o más masificados?

Quienes de don Ramiro de Maeztu lean únicamente ese libro ya comentado, que capciosamente acaba de editarse con el título de *Liberalismo y socialismo*, convendrá que mediten sobre esta cita de un artículo publicado en el diario *La Nación* de Madrid en 1927: "Frente al liberalismo que atomizaba al hombre y el socialismo que le suprime el alma hemos vuelto a descubrir la dignidad del hombre occidental, responsable de sí mismo, de su familia, de su trabajo, de sus propiedades, de su pueblo y de su nación, revestido de todos los derechos que exigen sus deberes y sin otro derecho que el de cumplir con su deber" [27]. Este párrafo debiera haberse impreso en el frontispicio de esa edición insidiosa que da cuenta de las ideas de Maeztu cuando todavía creía en la posibilidad de una fusión liberal-socialista.

En *La Nación* del 9 de agosto de 1927 escribe: "El Estado no es la totalidad de los valores. Es, con todo, un valor que ha de ordenarse entre todos los demás sistemas. Mientras el nacionalismo era la unidad inconsciente en que se fundaban los sociedades liberales no era necesaria la voluntad de la unidad estadística porque no se discutía el Estado. Al discutirlo surge la necesidad de mantenerlo, sólo que ya no es un sentimiento natural e intuitivo, como en los tiempos del nacionalismo ingenuo, sino con una voluntad racional, deliberada, 'barroca', elaborada, en que se quiere la unidad nacional" [28]. Es que don Ramiro tiene las ideas perfectamente claras y equilibradas, y no se le ve incurrir en ningún error conceptual; tiene muy nítidas las diferencias entre estado y nación, entre estatismo y nacionalismo. Por eso en él no se advertirá jamás ni una pizca de totalitarismo.

Pero si Maeztu es cuidadoso de los conceptos, no es un pusilánime, ni un indiferente, ni un frívolo, sino un hombre de una inmensa sinceridad y desinterés. Por eso apoya la Dictadura del General don Miguel Primo de Rivera y enrostra a sus antiguos

[26] Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo*, p. 212.
[27] Vicente Marrero, op. cit., p. 525.
[28] *La Nación*, Madrid, 9 de agosto de 1927.

compañeros de tertulia el "considerar el actual régimen, al que debemos la subsistencia del orden, como cosa inestable e interina mientras que, cuando piensan en 'la vuelta a la normalidad' ¿ponen los ojos en los años de los asesinatos y de la incoherencia?" [29]. De esas "vueltas a la normalidad" los argentinos hemos aprendido bastante estos últimos tiempos; especialmente en 1973 y en 1983, con todas las secuelas que aún sufrimos. Para España, en aquellas circunstancias, "la vuelta a la normalidad" implicó la caída de la monarquía, los horrores de la República y el alto precio pagado durante tres años de guerra cruel. ¡Razón no le faltaba, por lo tanto, a don Ramiro!

Interrogado una vez sobre cuáles eran para él los bienes aportados por la Dictadura contestó: "Seguridad personal, unidad nacional, derrota del derrotismo, prestigio de la autoridad, aborde de temas fundamentales en la vida del país, en la enseñanza, etc." [30]. Y no sólo dijo la verdad sino que gracias a que España conoció esa experiencia, aunque por cierto incompleta, el pueblo español tuvo en muchos aspectos una suerte de modelo para emprender el Alzamiento. Y ese aspecto incompleto Maeztu lo resumió en dos palabras cuando dijo que "a las derechas les hubiera convenido dedicarse un poco más a la política" [31].

RETORNO AL CALVARIO

Ramiro de Maeztu abandona su embajada en Buenos Aires por causa de algunas intrigas diplomáticas que no está dispuesto a consentir, por lo cual interrumpe más o menos abruptamente sus funciones. Sabe lo que le espera en España. La Dictadura ha concluido y reina un ambiente político agitado y caótico. Pero ello en nada le impide haber decidido libremente regresar. Sobre lo que pensaba en esas circunstancias, hay dos versiones en el fondo coincidentes. Una es la que da Eugenio Vegas Latapie en sus *Memorias Políticas*, según la cual don Ramiro habría dicho a los amigos que le fueron a despedir en Buenos Aires: "Voy a que me crucifiquen". Según Ricardo Rojas, cuando don Ramiro regresó a Madrid sus amigos le preguntaron: "¿A qué has venido?" —implicando en ello que tanto el Rey, como el Duque de Alba, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores, querían que siguiese en el cargo— a lo que habría respondido: "He venido a que me crucifiquen" [32].

[29] *La Nación*, Madrid, 7 de febrero de 1927.
[30] *La Gaceta Literaria*, 15 de febrero de 1927.
[31] Vicente Marrero, op. cit., p. 518.
[32] Ricardo Rojas, *Retablo español: Maeztu el atormentado*, Buenos Aires, 1938.

Tras su regreso a España esperaban a don Ramiro de Maeztu años agitados, violentos, decisivos. En esa medida, también le esperaba el período más brillante de su vida, el más definido, el de su sacrificio. Y no es que no hubiera tenido enemigos antes; siempre los tuvo, especialmente a partir del momento en que se alineó detrás de la Dictadura, lo que le valió muchos disgustos personales. Pero ahora le esperaba ser víctima propiciatoria del *odium ideologicum*, particularmente de aquellos que, no habiendo seguido el itinerario profundo de sus convicciones, en vez de rebatir las argumentaciones de don Ramiro le reprochaban el haber cambiado.

Pero el cambio de Maeztu no era en nada comparable a lo que hoy se conoce como "chaqueteo" y que es aceptado oficialmente. Jamás podría hallarse en él un cambio inesperado y menos aún por razones de conveniencia. Lo que ocurre es que sus viejos amigos socialistas se habían quedado en el plano de la fenomenología social, y don Ramiro había profundizado en las honduras de su espíritu hasta reencontrarse con su religión.

Es en estos años que también tiene algunas satisfacciones, como cuando lo designan Académico, primero en la Academia de Ciencias Morales y Políticas y luego en la de la Lengua, en cuya incorporación leyó un discurso que versaba sobre: "La brevedad de la vida en la lírica española", apuntando, como todos los actos de la última parte de su vida, a lo trascendente.

En octubre de 1934 va a publicar un artículo titulado: "Por qué me hice más católico"", que es el testimonio vivo de ese itinerario espiritual al que nos referíamos. Sin embargo, a último momento Eugenio Vegas, a cargo de tareas editoriales en la revista *Acción Española*, donde aquel artículo saldría en letras de molde, tuvo la peregrina idea (que lamenta después en su autobiografía política [33]) de cambiarle el título por el de "Razones de una conversión". Don Ramiro no le hizo cuestión y Vegas se justificó entonces quién sabe con qué argumentos.

Lo cierto es que este artículo crucial era la respuesta más honda de don Ramiro a quienes no entendían el largo camino recorrido, como por ejemplo Azaña que se lo recriminaba sacando a la luz artículos publicados cinco lustros antes, como para desautorizarlo. Naturalmente, Azaña no entendía —o no quería entender— las profundas motivaciones religiosas en la posición final adoptada por Maeztu.

Entre 1934 y 1935 fue diputado por Guipúzcoa. No es que tuviese gusto en ello. Lo aceptó, como otros, como el propio José

[33] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 250.

Antonio Primo de Rivera, por la exigencia de la hora ante la cual no tuvo jamás ni un renuncio, ni una mezquindad. Elevado a esa función por el triunfo electoral del centro-derecha, que reflejaba el hartazgo generalizado frente al desorden y la anarquía socialista, nunca quedó conforme con esa alianza y, menos aún, con ese gobierno, por las consabidas razones que lo hicieron frágil, dubitativo y, en última instancia, cómplice con el desenlace final de la República, o por no haberlo podido impedir por las vías "democráticas", pervertidas de partida. De allí que Maeztu conservara su independencia respecto a ese gobierno que nunca se decidió a tomar el toro por las astas y sólo se dedicó a durar, mientras se cebaba el estallido de principios del 36.

Si bien Maeztu era monárquico no lo era de modo retórico sino con mucho más fundamento que aquellos que se contentaban con decir: "¡Ojalá que ganen los monárquicos!" pero que nada hacían por conseguirlo. A esta clase de gente don Ramiro los bautizó "ojalateros".

La época más fecunda en la existencia de don Ramiro de Maeztu fueron sus cinco últimos años de vida, cuando dirigió *Acción Española*, una revista que trajo abundante luz a un ambiente confuso y preparó a mucha gente para encarar la situación política con un espíritu que trascendiese la anécdota y los hiciera capaces de arriesgar hasta su vida en defensa de la Fe.

La idea de fundar una revista la tiene Eugenio Vegas a principios de 1931, cuando ya se presiente claramente la caída de la monarquía y el desmoronamiento de todos los diques que ello va a acarrear, con la consiguiente disolución social y moral. Aunque siendo treinta y tres años menor, los argumentos de Vegas impresionan a Maeztu que llega a entusiasmarse como un muchacho. La primera entrevista entre Vegas y Maeztu va a ser un jalón de una intensa historia: la primera de una serie de tertulias que —con el concurso de amigos de ambos lados— comenzaron a realizarse diariamente, incluso los domingos, de 7 ½ a 9 ½ hasta llegar al mismo sábado 18 de julio de 1936.

Una anécdota aparentemente intrascendente pero cargada de sentido es la que relata Eugenio Vegas referente a esos primeros tiempos de *Acción Española*. En febrero de 1932, inaugurada que fue la nueva sede a la que se trasladó la tertulia, el Marqués del Quintanar propuso que todos se tuteasen, en testimonio de intimidad. Maeztu se opuso rotundamente, y propugnó la necesidad de que se respetasen las formalidades y tratamientos sociales, teoría que desarrolló pocos días después en un artículo en el ABC

titulado: "Tuteo y caos", bastante premonitorio de la sincronía, al menos, de estos dos síntomas [34].

El 15 de diciembre de 1931 aparece el primer número de *Acción Española*, con un editorial redactado como "artículo-programa" y escrito por don Ramiro, que mereció el Premio Luca de Tena del año, y que serviría luego como Preludio a su libro *Defensa de la Hispanidad*. En él desarrolla la tesis de la yedra, que comienza así:

"España es una encina medio sofocada por la yedra. La yedra es tan frondosa y se ve la encina tan arrugada y encogida que a ratos parece que el ser de España está en la trepadora y no en el árbol. Pero la yedra no se puede sostener sobre sí misma. Desde que España dejó de creer en sí, en su misión histórica, no ha dado al mundo de las ideas generales más pensamientos valederos que los que han tendido a hacerla recuperar su propio ser" [35].

Para festejar el premio acordado a Maeztu, el 8 de marzo de 1932 se le ofrece un banquete memorable, en el que habló José María de Pemán y poco después, a instancias de don Ramiro, se organiza otro banquete para festejar el éxito de *Acción Española*, dedicándolo a su director nominal, el Marqués del Quintanar, ya que de hecho siempre fue dirigida por Maeztu. En esa ocasión también habló Pemán, que contestó a Ortega por algunas pullas que habría dedicado al grupo, y luego habló don Ramiro: "Las grandes tragedias de España —dijo— se deben a que los señoritos habían abandonado las cátedras universitarias para dedicarse a los 'Consejos de Administración' ". Nada más exacto; el avance del socialismo y del comunismo en España se debió aquella vez al vacío de poder dejado por una clase dirigente en decadencia [36].

A Maeztu no se le ocultaba que los Consejos de Administración estaban mejor pagados que las cátedras, pero veía claramente que era en las cátedras donde se formaba la opinión, y ellas habían sido cedidas al enemigo. Nada de esto es muy distinto de lo que nos enseña nuestra propia experiencia, por cuya razón resulta apasionante el estudio de este momento histórico que entra ya en los temas clásicos de la historia política.

Respecto del mismo asunto, dijo Maeztu en uno de esos banquetes de 1932: "Cuando yo tenía veinte años, se me decía desde el campo conservador: venga Ud. con nosotros porque aquí están los buenos casamientos y las buenas carreras y yo, naturalmente, teniendo veinte años me fui a la izquierda; pero ahora yo digo

[34] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 266.

[35] Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Buenos Aires, 1942, p. 9.

[36] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 136.

a los jóvenes de veinte años: venid con nosotros porque aquí, a nuestro lado, está el campo del honor y del sacrificio; nosotros somos la cuesta y en lo alto está el calvario y en lo más alto del calvario está la Cruz". Don Ramiro no exageraba para emocionar a su auditorio: esa sería la opción final de su vida. Y —por fuerza— la de muchos probablemente de los que le escuchaban. Por haber preferido los Consejos de Administración ahora tenían que jugarse la vida.

Según Eugenio Vegas, "en los últimos 150 años no había existido colectividad o agrupación con prestigio científico en condiciones de combatir y vencer a los que rendían pleito homenaje a los principios liberales y democráticos de la Revolución Francesa. Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella habían vivido aislados sin formar escuela" [37]. Y es verdad. El grupo de *Acción Española,* aun en medio de una formidable reacción como la que produciría el Alzamiento, se destacaba excepcionalmente por la solvencia intelectual de sus afirmaciones y la hondura de su compromiso. No todos los sectores "nacionales" podían exhibir semejantes méritos y, acaso, porque *Acción Española* no tuvo un rol más importante en los gobiernos que siguieron, el "franquismo" fue minado desde dentro por un "oficialismo" sin doctrina ni ideales auténticos.

"*Acción Española* —escribe Francisco José Fernández de la Cigoña, un estudioso de este período—, quería una monarquía hereditaria y efectiva como cúspide del sistema político. La monarquía natural que ejerció el Caudillo estaba muy lejos de la que postulaba *Acción Española.* Y la monarquía que efectivamente le sucedió, lo mismo. Aunque fuera muy distinta de la que quería Franco para España. Tampoco tenía nada que ver con los principios y estilos que se impusieron en los primeros años del franquismo cuando precisamente Serrano Suñer y sus corifeos: Ridruejo, Laín Entralgo, Tovar, Mayalde, Hoyos, Neville, Torrente Ballester... detentaban el poder dictatorial".

"Tampoco hubiera participado de la 'falsificación corporativa' que hizo de municipios y sindicatos una sucursal del poder", agrega F. de la Cigoña, concluyendo: "La vinculación de *Acción Española* con *Acción Francesa* es indiscutible... pero la influencia maurrasiana llegó tamizada por el hondo catolicismo de Vegas y por sus lecturas de los clásicos de la contrarrevolución española". Hubo un segundo influjo, es verdad, y fue la del integralismo portugués, "también en la línea de *Acción Francesa* y tampoco fascista" [38].

[37] Ib., p. 272.

[38] Francisco José Fernández de la Cigoña, "*Acción Española* y el franquismo", en *Verbo-Speiro,* Nº 229-230, octubre-diciembre 1984, p. 1231.

Durante los años de publicación de *Acción Española,* Ramiro de Maeztu, admirador del Maritain de *Trois Reformateurs,* tuvo que reconocer que el filósofo francés estaba errando el rumbo. Así, no muy convencido al principio, admite para su periódico un artículo sobre los errores que estaba introduciendo en su obra el filósofo francés. Ese artículo fue escrito por Joseph Desclaussais, a pedido expreso de la revista, como una especie de árbitro que dirimiera las dudas en un sentido u otro que se planteaban entre los colaboradores asiduos. Y el veredicto fue bastante negativo para Maritain.

Desclaussais no se había equivocado. Ni tampoco don Ramiro, que al publicar una carta de Maritain en su descargo, la acompañó con su propia refutación. Esto sucedía a principios de 1936. Pocos meses después, los errores de Maritain tendrían confirmación de hecho cuando se alineó ideológicamente contra el Alzamiento y, entre otras cosas, negó (contradiciendo a la "Carta Colectiva del Episcopado Español") que pudiera hablarse de guerra santa [39].

DEFENSA DE LA HISPANIDAD

Fue sin duda *Defensa de la Hispanidad* la obra principal de Maeztu. Precedida por el artículo sobre la yedra, fue publicada a principios de 1934, dándole gran satisfacción a su autor quien se refería a ella diciendo: "Era una deuda que tenía con España" [40], acaso implicando que, después de una vida de intensa autocrítica, había podido elaborar un juicio de valor exhaustivo y justo sobre todo lo que tenía de rescatable España, naturalmente que a través de la óptica de la hispanidad.

Pero también tuvo otra satisfacción don Ramiro, esta vez concreta y precisa. Cuenta Vegas que el 13 de octubre de 1934 llegó a la tertulia, emocionado, diciéndole: "¿Ha oído por la radio la crónica del Congreso Eucarístico de Buenos Aires?". El arzobispo de Toledo y Primado de España, don Isidro Gomá y Tomás, en su discurso del Teatro Colón el día de la Raza, le había mencionado varias veces e incluso citado párrafos de su *Defensa de la Hispanidad* [41].

El hispanismo para Maeztu "sólo podía ser fructífero mediante afirmaciones y exaltaciones de valores", según lo declaró a un corresponsal de *El Diario Español* de Buenos Aires, al partir de Madrid a hacerse cargo de la Embajada. ¿Qué diría hoy don

[39] Cfr. Victorino Rodríguez O. P., "La guerra de liberación 1936-39 valorada por teólogos de entonces", en *Iglesia-Mundo,* julio 1986, p. 48.
[40] Vicente Marrero, op. cit., p. 729.
[41] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 224.

Ramiro frente a este "hispanismo oficial" (de España y de Argentina) que se acerca perplejo a conmemorar el Quinto Centenario de la Evangelización de América sin fe, ni compromiso, tratando de desviar la atención fuera de esos valores que constituyen su esencia?

Es que el hispanismo genuino es algo más que un condimento cultural. En él no importa tanto la aportación de España en materia científica (como ahora se ha dado en enfatizar) cuanto la formidable epopeya de la evangelización. Por eso dice Maeztu tajantemente que es "una meta católica, más allá de los nacionalismos" [42]. Y en ese sentido la España de Felipe González está por cierto más lejos de la hispanidad que la obra de los hispanistas franceses o norteamericanos; si no es una antihispanidad.

El término de hispanidad, explica el Padre Zacarías de Vizcarra en un artículo publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* [43], fue resucitado por él mismo para expresar dos conceptos análogos a los que se implican en las palabras "Cristiandad" y "Humanidad". "Muchos confunden la Hispanidad con el amor a España. Muchos parecen creer que la hispanidad es una especie de panamericanismo español. Una doctrina Monroe ejecutada al revés" [44], escribe Pablo Antonio Cuadra, autor de *Hacia la Cruz del Sur*, un libro impreso por "Acción Española" justo en vísperas del Alzamiento, y cuya edición fue quemada totalmente por las hordas marxistas. Dos años después fue reimpreso en la Argentina [45].

Nuestro César Pico fue claro al definir la hispanidad dentro del mismo espíritu precedente que fue el de Maeztu. "La hispanidad —escribió— tiene más sentido para nosotros que para los mismos españoles. Para nosotros es el trasfondo social de nuestra nacionalidad concreta. Lo que es Europa para las naciones europeas es la hispanidad para los hispanoamericanos" [46].

De allí que fuera tan importante la estadía de don Ramiro en nuestro país. Con esta perspectiva dio los toques finales a su tesis, fundiéndola con la idea madre de que "La civilización no puede darse nunca por supuesta. Hay que defenderla. Siempre está amenazada", párrafo final de su último artículo publicado en *ABC* la víspera del Alzamiento, tres días antes de que los rojos se incautasen del rotativo.

[42] Vicente Marrero, op. cit., p. 595.
[43] Nos. 33-34, p. 15.
[44] Ibidem.
[45] Ediciones de la Comisión Argentina de Publicaciones e Intercambio, Buenos Aires, 1938.
[46] Vicente Marrero, op. cit., p. 645.

Esta misma idea la desarrollaría también en una nota escrita para *La Prensa,* desde su cautiverio, quince días después de ser encarcelado, el 16 de agosto de 1936, donde insistía en su preocupación por la defensa de los valores... aquellos precisamente por los que le asesinaron.

Defensa de la Hispanidad no tiene el más leve tinte chauvinista sino universalidad católica porque, según Maeztu, "el español cree en valores o deja de creer totalmente" [47], que es un poco el drama de la España actual, socialista y descreída.

La verdadera hispanidad para Maeztu no tenía "nada que ver con la de los banquetes de confraternidad en los que se habla de las glorias del pasado como quien hace los elogios de un muerto" [48]. Y por otra parte aclaraba: "No es racial, ni geográfica, sino espiritual; es en el espíritu donde hallamos al mismo tiempo la comunidad y el ideal", agregando que "los españoles nunca nos hemos creído un pueblo superior. Nuestro ideal ha sido siempre trascendente a nosotros". Todo esto escrito precisamente cuando Alemania, para levantar el ánimo caído de su población, tenía que recurrir a la mitología racista,

La concepción de la hidalguía hispánica, para don Ramiro, estaba íntimamente ligada a una educación dura y disciplinada; es debido a ello precisamente que cuando la crianza de los ricos se hizo muelle y complaciente, "al espíritu de servicio sucedió el de privilegio". Por eso, porque la hispanidad no está adherida automáticamente a una raza sino a determinados valores que ella supo encarnar, es que Maeztu propone que no se llame más "Día de la Raza" al 12 de octubre sino "Día de la Hispanidad".

En *Defensa de la Hispanidad* no podía estar ausente la Argentina, donde tan hondamente había meditado el tema y donde había hallado interlocutores consecuentes. De allí que para explicar el hálito jacobino que impregna nuestra "historia oficial" escribiese que "es puro accidente que, al formarse las nacionalidades hispánicas, prevaleciesen en el mundo las ideas de la revolución francesa"; resulta sistemático que Cornelio Saavedra hubiese escrito al Virrey Cisneros: "No queremos que nos gobiernen los franceses"; de donde colige que la Revolución de Mayo no fue sino un principio de guerra civil más que un movimiento francamente independentista.

Maeztu advierte que en América somos muy proclives a buscar lo original, a temer demasiado las cadenas que nos atan al pasado o a la tradición, pero se pregunta: "¿Acaso lo original

[47] Ib., p. 646.
[48] *A B C,* 10 de abril de 1935.

no es lo originario?" [49]. De allí que su penetración le permitiera descubrir que nuestra patria era algo más que un invento liberal, y que advirtiera que *La Prensa* era un "periódico saturado de patriotismo argentino" [50]. ¿Qué hubiera dicho de *La Prensa* de estos días, defensora como ningún otro diario de la soberanía territorial y de los valores más elementales de la nacionalidad?

Hace ya más de cincuenta años, Maeztu revela perspicacia para juzgar las líneas maestras de la política internacional en Hispanoamérica. "No pasa semana sin noticias de disturbios comunistas en algún país hispanoamericano... Es la promesa de la revolución la vuelta de la tortilla, los de arriba, abajo; los de abajo, arriba... La revolución por sí misma es un continuo empeoramiento. No hay en la historia universal un solo ejemplo que demuestre lo contrario" [51].

La revolución ya está entre nosotros, con dos países sojuzgados y muchos más en trance de serlo. ¿Podría haber imaginado don Ramiro que su Cuba habría sido el primero en caer? Ahora a Maeztu ya no le maravillaba tanto los Estados Unidos. O, en todo caso, se había apercibido de que no era solución para nosotros. "Los Estados Unidos —escribía— son la fascinación de la riqueza", y frente a ello, en total oposición, la tentación de la revolución marxista: "He aquí pues, dos grandes señuelos actuales". Había dado en la clave [52].

En cuanto a la revolución, la analizaba con la óptica hispánica y no podía fallar. "El fuero juzgo —escribe— decía magníficamente que la ley se hacía para que los buenos pudieran vivir entre los malos"; la revolución, en cambio, se hace "para que los malos puedan vivir entre los buenos" [53]. Por otra parte, hay que recordar que "los pueblos no se unen en la libertad sino en la comunidad" [54] de donde puede deducirse que más valor unitivo tiene la hispanidad que la OEA, si queremos poner un ejemplo de ahora.

Para don Ramiro la hispanidad "es una fe profunda en la igualdad esencial de los hombres, en medio de las distintas posiciones que ocupan. ...A los ojos del español, todo hombre... es un hombre" [55]. Y agrega luego: "Son las obras las que son peores o mejores y el que hoy las hace buenas, mañana las puede hacer malas... Yo seré duque y tú criado pero yo puedo ser mal duque

[49] Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Bs. As., 1942, p. 35.
[50] Ib., p. 24.
[51] Ib., p. 42.
[52] Loc. cit.
[53] Ib., p. 43.
[54] Ib., p. 45.
[55] Ib., p. 55.

y tú buen criado" [56]. Maeztu exaltaba la dignidad de las clases menesterosas y la campechanía de la aristocracia como rasgo distintivo de España.

Para Maeztu, "la regla de la igualdad está en las almas", y aunque durante la conquista de América "los abusos fueron muchos y grandes"... "ninguna legislación extranjera es comparable a nuestras Leyes de Indias", recordando que se prohibió esclavizar a los indios, cosa que no hicieron otras potencias coloniales europeas [57].

Don Ramiro de Maeztu tenía las ideas muy claras. En su lucidez escribe algo que muy pocos quieren ver y ningún político decir públicamente y es que "la libertad política favorece el desarollo de las desigualdades"... "Porque los hombres son iguales en punto a su libertad metafísica o capacidad de conversión o de caída" [58]. Mientras tanto, en las democracias, "de la igualdad se dice sin rebozo, desde lo alto, que no se puede dar el mismo trato a los amigos que a los enemigos. La fraternidad se ha convertido en rencor insaciable y perpetuo contra todas o casi todas las clases gobernantes del antiguo régimen" (como entre nosotros ahora, contra el régimen inmediatamente anterior). Redondea el pensamiento con gran ironía: "Y no es eso, se dicen los que habían esperado otra cosa" [59].

Esta última frase está dirigida a Ortega y Gasset, quien después de haber alentado la República sin reticencias, ni reservas, ni cautela, al comprobar demasiado tarde lo que significaba el nuevo régimen, escribió un famoso artículo titulado "No es eso"..., como si se pudiera haber esperado sensatamente otra cosa de tales ideas y de tales personajes. En ese sentido Maeztu, ya alejado de Ortega, no se equivocó en lo más mínimo. Ortega, en cambio, con un fondo de necedad, fingió no reconocer a Maeztu cuando, al instalarse *Acción Española* en un piso del mismo inmueble donde funcionaba *Revista de Occidente,* se encontró con él en la escalera.

Si Maeztu en su madurez descubrió que no bastaba con adherir a ciertos valores sino que había que estar preparado para defenderlos, es porque había encontrado que la España del siglo XVI, al revés de la actual, "concibe a la religión como un combate en que la victoria depende del esfuerzo". Señala que "Santa Teresa habla como un soldado. Se imagina la religión como una fortaleza en que los teólogos y los sacerdotes son los capitales, mientras que

56 Ib., p. 68.
57 Ib., p. 71.
58 Ib., p. 94.
59 Ib., p. 105.

ella y sus monjitas de San José les ayudan con sus oraciones [60].

"Todos los que militáis
debajo de esta bandera
ya no durmáis, ya no durmáis,
que no hay paz sobre esta tierra".

Naturalmente Maeztu trata el tema de la leyenda negra. No nos vamos a detener en ello por ser lo más conocido de su obra. Recordaremos sin embargo que se apoya en los revisionistas prohispánicos como Bertrand, W. T. Walsh, David Loth, Cecil Jane, Marius André, todos extranjeros pero solventes como investigadores históricos, con una autoridad que ninguno de los panfletarios de la leyenda negra podría alcanzar. ¿Qué hubiera dicho Maeztu si hubiese leído a Jean Dumont, quien considera francamente este enfoque de la historia directamente como un instrumento de la suversión? [61].

En resumen, el análisis crítico de la hispanidad que elabora Maeztu contiene estas dos afirmaciones capitales:

1) "El primer momento de la crisis se manifiesta en el intento de secularización del Estado Español realizado por los ministros de Fernando VI y Carlos III".

2) "Al trasplantarse a América estos modos espirituales liberales destruían necesariamente los fundamentos ideales del Imperio Español. No hemos de extrañarnos de que la guerra de la independencia fuera, en el Nuevo Mundo, una guerra civil".

EL APOGEO DE SU PERSONALIDAD

De 1930 a 1936, el último período de su vida, Maeztu vivió intensamente el momento político que, por otra parte, fue decisivo para la suerte de España durante el medio siglo subsiguiente. Hombre de premoniciones, el Viernes Santo de 1931, al presenciar la Procesión del Silencio en Madrid, le confiesa a Eugenio Vegas su temor de que ésta será la última. Y acertó, porque fue la última que efectivamente pudo ver. Pero acertó más porque adivinó que el signo de los tiempos que se avecinaban tenían una honda significación religiosa... por lo antirreligioso de los signos que se advertían [62].

El 14 de abril de 1931 el Rey se va al exilio, y en esa ocasión Ramiro de Maeztu le confía a Vegas que el Rey ha sido víctima

[60] Ib., p. 117.

[61] Jean Dumont, "La primera liberación de América", en *Verbo-Speiro*, Nº 243/4, marzo-abril 1986, p. 319.

[62] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 182.

del sistema de partidos con que había tenido que gobernar, que sus mayores enemigos fueron los ex-ministros o, por lo menos, los hijos de algunos de ellos (los de Maura, los de Sánchez Guerra, los de Ossorio); políticos monárquicos que militaban abiertamente en el campo republicano [63].

La indiferencia de las derechas hacía ya años que constituía una preocupación mayor de Maeztu. No habían asumido el sentido de la Dictadura de Primo de Rivera, habían coqueteado con los republicanos y hasta con los socialistas, no habían comprendido el fondo ateo y profundamente resentido de las izquierdas, y creían —como Ortega— que la instauración del sistema republicano se haría "civilizadamente". Claro que después, como el filósofo, dirían "no es eso, no es eso". Pero ya sería tarde.

Naturalmente que Maeztu veía la realidad inserta en el contexto de los dos últimos siglos de historia de España —los dos siglos traidores, según sus propias palabras: de 1730 a 1930—, a partir del reinado de los Borbones. ¿Qué hubiera dicho don Ramiro de haber vivido para ver el reinado actual de un Borbón restaurado, "democrático" y amigo de los socialistas?

Desencantado de los Borbones, Maeztu tiene un acercamiento, o quizá un reencuentro, con el carlismo, que seguramente no le era absolutamente extraño siendo él un hijo de Navarra. Resume su ideal político en tres palabras: "César con fueros". O sea: centralización política pero no administrativa porque "si de lejos se puede gobernar bien para administrar hay que estar siempre cerca" [64].

En cuanto a los "soi-disant" conservadores, que no lo son tanto, cree que es un partido imposible de espiritualizar: "Todos los conservadores de talento lo han intentado; todos han fracasado" [65]. Asimismo les achacaba una grave incomprensión: la de que la economía individualista no podía ser eterna porque tendía a concentrar la riqueza en pocas manos [66].

Los paralelos entre el conservadorismo español de entonces y el argentino de hoy no pueden ser más patéticos. Del mismo modo su juicio: "Hubo un momento en España en que nuestro liberalismo era nacionalista" pero luego "el liberalismo había dejado de ser patriota". Quién sabe si esta idea no haya sido motivo de conversación entre Maeztu y Ricardo Rojas, allá en su lejano Londres, en la tertulia de la "kantina", porque, evidentemente, el liberalismo del escritor argentino fue igualmente víctima de un

[63] Ib., p. 106.
[64] Vicente Marrero, op. cit., p. 43.
[65] Ib., p. 316.
[66] Ib., p. 325.

proceso de profunda desnacionalización, como puede apreciarse actualmente en el espíritu de su partido, el Radical [67].

Otra cosa que Maeztu había advertido lúcidamente y sobre la cual escribía y volvía a escribir en sus incisivos artículos periodísticos, era el sesgo extremista que habían tomado las ideas republicanas, sea *per se* o en virtud de riesgosas alianzas. Por eso afirmó: "El error de la República española es haber sido extremada desde el principio. Por haber sido al principio tiene después que seguir siéndolo" [68]. O sea, por haber agitado las masas, por haber hecho demagogia, por haber echado leña al fuego, la República terminará en la gran hoguera de la guerra civil.

En 1936, agotado por cinco años de "República" —*secundum quid*—, Maeztu escribe un artículo en *La Epoca* donde dice: "¿Pero cree nadie que se pueda vivir eternamente teniendo que vencer en las próximas elecciones a la revolución social? Si ganamos, volverá a amenazar con el exterminio, si perdemos, los revolucionarios cumplirán sus amenazas... Hagan conmigo lo que quieran pero no puedo seguir abandonando lo mejor de mi espíritu para pelear un combate que no ganaré nunca" [69]. Pocos días antes del Alzamiento escribirá en *ABC* que "no es posible recluirse en un conservadorismo geológico, sin ímpetus, ni urgencias de renovaciones dolorosas y necesarias, como tampoco es posible condescender ni pactar con ese vandalismo suelto que azota, como un castigo bíblico, al mundo" [70].

Maeztu no se engañaba. Esa democracia "republicana" era como jugar a los naipes con fulleros. La partida estaba perdida de antemano. Por eso tres años antes había escrito que "para formar el ánimo adecuado a la defensa de una fortaleza, no es lo más adecuado pactar con los asaltantes y dejarles en franquía los boquetes que hayan abierto en la muralla. Y, en último caso, la muerte bueno; pero amenazas no" [71]. He ahí de nuevo la constante alusión a esa muerte que, de algún modo, presentía que se acercaba, para muchos y para él también.

Aunque casi todas las citas que hacemos de este período tengan un común denominador bastante ominoso, es preciso decir que en el fondo Maeztu creía que aquel caos tendría alguna salida, si bien no sabía cómo. Y así escribía en 1934: "El Ejército nos salva siempre porque es la unidad en torno a una bandera, porque es la jerarquía, porque es la disciplina, porque es el poder en su manifestación más eminente. En resumen, porque es la civili-

[67] Ib., p. 528.
[68] *A B C*, 5 de enero de 1933.
[69] *La Epoca*, 20 de enero de 1936.
[70] *A B C*, 9 de julio de 1936.
[71] "Amenazas No", *A B C*, 22 de diciembre de 1933.

zación" [72]. Los hechos le darían la razón, porque aun cuando hubiera más generales del lado de los rojos que del Alzamiento, las fuerzas armadas republicadas perdieron su entidad, su estilo, su fuerza moral para terminar constituyendo una banda de milicianos, brigadas internacionales, batallones anarquistas, mientras del lado nacional el Ejército, minoritario al principio, se convirtió en el eje jerárquico de las operaciones militares y por eso en gran medida logró el triunfo final.

En otro momento de optimismo, Maeztu comienza un artículo diciendo: "El Estado a que el triunfo probable de la contrarrevolución nacional nos empuja", como verificando la fuerza de un sino que ni vale la pena explicar, si bien advierte enseguida que es preciso ir pensando en las soluciones que se han de brindar. Maeztu nunca fue "fascista" aunque, como muchos, reconociera que para Italia no había habido muchas opciones. Pero para España, y en la medida en que las cosas pudiesen hacerse bien, requería "una justicia que no fuese corporativa porque una legislación de clase no sería justa. La ley ha de dictarla la razón en vista del bien común y no del bien particular" [73].

La absoluta ortodoxia de sus ideas había valido de poco frente a unas derechas obtusas, egoístas y ciegas. "A mi juicio —escribía en 1932— el mal de las derechas consiste en no querer enterarse del enemigo que tienen enfrente... Si estuvieran enteramente unidos y practicaran el quinto voto...". El quinto voto era el título de otro artículo de don Ramiro, quien así lo definía: "El quinto voto consiste en no atacar a los afines... Mostremos ante los nuestros que somos los mejores por pasar al enemigo el golpe que recibíamos del vecino" [74]. Y a fe que cumplió este voto con toda nobleza. Incitado por algunos a escribir contra don Angel Herrera, por ejemplo, rehusó hacerlo no porque le hubieran faltado reproches por dirigir al líder de los católicos bien pensantes, sino porque estaba persuadido de que todos estaban juntamente sumergidos quisiéranlo o no, en un conflicto mucho mayor y profundo.

Con los liberales las cosas eran distintas. En este caso Maeztu no les aliviaba sus culpas. Por eso escribiría en "La verdad verdadera": "¿Se figuraba Poncio Pilatos que entre Barrabás y Jesucristo preferiría el pueblo a Jesucristo? Pues se engañaba. ¿Se figuraban los liberales que la revolución iba a agradecerles el permiso para organizarse y propagarse? Pues también se engañaban. Son pequeños burgueses estos Unamunos y Ortegas. Han dado el paso a los socialistas" [75].

[72] "La Dictadura", *A B C*, 8 de junio de 1934.
[73] "Ideas-fuerza", *A B C*, 14 de febrero de 1936.
[74] *A B C*, 12 de enero de 1933.
[75] *A B C*, 20 de junio de 1936.

El rol de diputado por Guipúzcoa que le cupo a don Ramiro durante el gobierno supuestamente "centrista" de 1934-35 jamás le satisfizo. Renovación Española, como se llamó el partido monárquico por el cual fue electo, era de un monarquismo imposible: pretendía hacer de un rey liberal un rey contrarrevolucionario. Su afiliación a esa fracción provenía de que tampoco se sentía totalmente identificado con el Partido Carlista, ni con Acción Popular. En todo caso, cuenta don Eugenio Vegas que Maeztu, con su habitual vehemencia, se refería a "Renovación Española" como a "un partido de bodas y funerales", significando el mero sentido social del mismo, su falta de contenido, sobre todo frente a lo dramático de la hora.

Ya hemos dicho que Maeztu, en su juventud, había dado muestras de pintoresca intemperancia. En la madurez, estos gestos van a ser cada vez más raros, más selectos, reservándolos para casos bien justificados. Así cuenta Eugenio Vegas que siendo don Ramiro un hombre pulcro en el decir, sabía perder la compostura cuando era preciso hacer lugar a un sentimiento; una vez, exaltado en su tesis de que el Nuncio Papal era más el daño que el bien que hacía asistiendo impertérrito a las ceremonias oficiales de un gobierno cómplice con la persecución de los católicos y el incendio de iglesias, llegó a decir, con la mayor sorpresa de todos los presentes, que "para remediar los males de España era preciso poner una lanza al rojo vivo y metérsela a Monseñor Tedeschini —que tal era su nombre— por... salva sea la parte" [76].

PREMONICIONES DE SU MARTIRIO

Ya hemos dicho anteriormente que don Ramiro de Maeztu dejó testimonios indudables de que tenía fuertes premoniciones de cómo sería su muerte. Ya en 1921, en ocasión de que le dieran un álbum para firmar, escribió:

"¿Greguería? ¡Greguería!
¡Que la conciencia del mal
Y el pecado original
Me hagan acabar mis días
Como un Cordero Pascual!"

Versos crípticos que don Ramón Gómez de la Serna no pudo descifrar nunca.

A su gran amigo Víctor Pradera, que casualmente moriría en idénticas circunstancias, apenas unas semanas antes que él, le decía a menudo: "¡Me matarán! ¡Me aplastarán como una chin-

[76] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 269.

che contra los libros de mi biblioteca! ¿Cuándo nos matarán a Ud. y a mí, don Víctor?"

Pero estas premoniciones en nada implicaban miedo o aprensión. Al contrario, sostenía que "el valor es virtud obligatoria... no es solamente una virtud específica sino lo genérico de todas las virtudes", implicando, seguramente, la virtud cardinal de la fortaleza. Sin embargo don Ramiro no presumía de temerario, y en su tertulia más de una vez confesó: "Yo siento que soy cobarde y por eso pido a Dios que me conceda la gracia de morir, al menos, con dignidad". Y a fe que Nuestro Señor le escuchó, pues murió sin flaquear y con suma paz [77].

Ya en *Defensa de la Hispanidad* había hallado la fórmula para aumentar la fuerza capaz de resistir los momentos más cruciales: "No hay que cambiar sino que reforzar el propio ser" [78]. En esto coincide con lo que alguna vez escribió un monje contemplativo (bien que al final de su vida alteró el espíritu con que entró a la Trapa). Me refiero a Thomas Merton cuando dijo: "En la medida en que un hombre vuelve a sus propias raíces, es capaz de resistir con completo éxito a la violencia exterior". Y esto es precisamente lo que no estaba en condiciones de entender un sujeto como Azaña... y, acaso, lo que más le enfurecía contra Maeztu. No en vano el odio que demostraron al dejarlo matar en frío por una horda debió haber sido enorme.

Ramiro de Maeztu tenía que morir... para que su muerte dejara la semilla de nuevos conversos, pues de seguro, con su martirio, todos sus mensajes anteriores resplandecieron para mucha gente que en su momento no los habían recibido. Tal vez por aquello de que la letra con sangre entra...

Fueron muchos, empero, los que no terminaron de comprender enteramente a don Ramiro. Entre ellos, el propio Ricardo Rojas, quien en ocasión de su muerte no tuvo otra idea más feliz —y menos cierta— que decir que había sido "un hombre atormentado", cuando lo que podría decirse más bien es que fue un hombre atenazado por la Verdad que buscó sin pausa, y que cada vez que la entreveía le obligaba a jugarse la vida por ella. Don Ricardo, estaba visto, iba a morir en la cama...

Pocas semanas antes del 18 de julio, le confiaba al Padre Felix García: "Ya sólo resta prepararse para dar testimonio de la gran prueba que se acerca". Por entonces leía las *Actas de los Mártires* y el *Apologeticón* de Tertuliano. Lo que le impulsaba a exclamar: "¡Qué manantiales de grandeza y de fortaleza! Des-

[77] Vicente Marrero, op. cit., p. 549.
[78] Op. cit., p. 189.

pués de leer estas maravillas se siente uno dispuesto a todas las pruebas!"

Y así fue. Don Ramiro de Maeztu llegó al momento supremo bien preparado. En febrero de 1936 las izquierdas se apoderaron del gobierno, no mediante votos sino ganando las calles con la violencia. Gil Robles denunció que le robaron cuarenta actas electorales. Se declararon nulas las elecciones de Granada, La Coruña, Cáceres, Cuenca... donde habían triunfado las derechas, según lo confirma el modo como se alinearon estas provincias el mismo 18 de julio.

El propio Azaña, no sin cinismo, declaró que el poder lo encontró materialmente en las calles, ya que no en las urnas. Pocos días después, cayeron asesinados dos chicos de la Acción Católica, se renovaron los incendios de iglesias y del diario *La Nación*. Los atentados ya no se interrumpieron más. La República se hizo ingobernable, el clima de intimidación creció aún más. El 14 de marzo detienen a José Antonio. Ya no volvería a ver la libertad pues sería fusilado. Y así se llega al 18 de julio; desde ese día queda virtualmente prohibido el culto católico en toda la zona roja.

Se ha dicho, en son de anécdota, que pocas semanas antes del Alzamiento, don Ramiro había ido a La Granja con su mujer a buscar una casa de veraneo, y que no se habían decidido por ninguna, por cuya razón lo pudieron prender inerme en Madrid, pero que de haber estado en La Granja habría caído en zona nacional [79].

Nada más trivial que estas especulaciones. Don Ramiro estaba predestinado al martirio y la Divina Providencia no le iba a trocar tan alto destino por el de un veraneante satisfecho. Del mismo modo piensan mal de Maeztu quienes creen que debía habérsele avisado a tiempo para que huyese de Madrid. "¿Huir con el martirologio cristiano en las manos?", se pregunta con razón Vicente Marrero [80].

José Ignacio Ramos, ex-agregado de prensa de la Embajada de España en Buenos Aires por cuarenta años, en su reciente libro de Memorias dice que Maeztu fue detenido cuando intentaba esconderse en la Embajada británica en Madrid, la cual le negó el refugio. Como en otra parte de su libro da testimonio de su amistad con María de Maeztu, la hermana de don Rarimo, que casualmente muriera en su propia casa de Mar del Plata, se sugiere que ésta sería la fuente informativa. Nada más falso.

La verdadera historia es ésta, brindada por su amigo José Luis Vázquez Dodero: "Cuando el 30 de julio —relata— una ga-

[79] Eugenio Vegas Latapie, op. cit., p. 307.
[80] Vicente Marrero, op. cit., p. 730.

villa abyecta vino a casa pude admirar el coraje de don Ramiro". En efecto, Maeztu, sintiéndose inseguro en su propia casa a partir del asesinato de Calvo Sotelo, acudió a la de su íntimo amigo donde pasó trece días sin ser prendido. Este fue un tiempo en que, al decir de Agustín de Foxá: "La gente recluida en sus pisos devoraba libros. Una parte de la burguesía española había necesitado 30.000 fusilamientos para dedicarse a la lectura. Leían generalmente la Biblia y los Evangelios por el fervor religioso que da la proximidad de la muerte" [81].

No era éste, por cierto, el caso de don Ramiro quien, según continúa el relato de Vázquez Dodero, cuando lo detuvieron "estaba escribiendo en el piso paredaño al nuestro; era también familia y en él pasaba el huésped algunas horas. La chusma, al ver el oratorio, pensó que Maeztu era sacerdote. Blafesmaban como posesos. Don Ramiro sacó su carnet de Embajador cuando ambos quedamos encañonados. Ya entonces habló alto, con dignidad y brío. Nos aseguraron que moriríamos aquella misma tarde, y como era gente de palabra hubieran realizado su propósito de no entretenerse tanto en registrar los pisos. La policía libró una verdadera batalla incruenta para hacerse con nosotros y llevarnos a la calle de las Infantas y luego a la cárcel de Ventas" [82].

Como siempre ocurre, en momentos de caos el único lugar seguro es la Policía. Aunque la seguridad para don Ramiro no fuera definitiva. Porque las milicias marxistas eran ya todopoderosas y, finalmente, se haría lo que ellas ordenaran, bajo la fachada impertérrita del gobierno democrático. Y la legitimación mentirosa de las urnas.

ENCARCELADO Y VEJADO

En la cárcel todos esperaban el final de la guerra en quince días. Se sabía que el Alzamiento iba avanzando para cercar a Madrid, pero las noticias eran parciales y confusas. El cerco a Madrid se cerraba, es verdad, pero también es cierto que la República, aun cuando había mudado la sede del gobierno a Valencia, en prevención de la caída de Madrid, sabía que esa derrota habría sido fatal para toda la resistencia. En consecuencia, muy pronto llegarían a la vieja Capital las Brigadas Internacionales, y se pondría la defensa de la ciudad en manos de un estratega ruso.

La seguridad en las cárceles tampoco era mucha. La noche del 22 al 23 de agosto las milicias marxistas instaladas en la Cár-

[81] Agustín de Foxá, *Madrid de corte a cheka*, Buenos Aires, 1942, p. 295.
[82] José Luis Vázquez Dodero, "Maeztu ante la muerte", *A B C*, 2 de noviembre de 1952.

cel Modelo simularon un incendio atribuyéndolo a los presos políticos para asesinarlos a mansalva. Entre ellos cayeron ex-ministros de los primeros tiempos de la República no considerados suficientemente rojos. Esta matanza la dirigió el militante socialdemócrata Enrique Puente, al cual se lo volvió a ver actuar conspicuamente como portador del tesoro español desembarcado en Méjico del yate "Vita" para ser entregado a Indalecio Prieto (cuyos hijos, incidentalmente, habían sido alumnos del colegio de la madre de Don Ramiro en Bilbao).

A mediados de septiembre, don Ramiro había sido destinado a otro grupo de reclusos donde encontró algunos amigos. Allí estaban Magariños, rector de la Universidad Central, el director de la Biblioteca Nacional, militares y académicos. La conversación era continua entre ellos. Maeztu hablaba en especial con Comin, ex-alcalde de Madrid. Diariamente rezaban el rosario en comunidad.

Maeztu pudo recibir una visita semanal de su mujer, entre rejas, por cierto, durante unas semanas. Buena parte del tiempo la seguía consagrando a escribir, en cuartillas desiguales, con la letra más menuda posible, para no desperdiciar papel, la última parte de *Defensa del espíritu.* Lamentablemente este postrer esfuerzo fue totalmente inútil pues esas páginas se extraviaron a su muerte y nunca pudieron recuperarse. Algún miliciano ignorante las habrá hallado, sin poder interpretar el sentido ni entender el valor que tenían, para arrojarlas a la basura.

Según ha podido contar Magariños, el 13 de octubre llegó la primera cheka a la cárcel (ya Madrid estaba muy controlada por el comunismo) "que nos despojó de lo propio, celda por celda, mientras en los despachos del servicio exigía declaración a los compañeros elegidos. ¡Y cómo fue vejado don Ramiro!... hubo de escuchar las mayores groserías e injurias... Y al reprocharle la defección de la primera ideología... el cenetista (miembro de la CNT o Confederación Nacional de Trabajadores, comunista) oyó por boca de don Ramiro la violenta y enérgico réplica de que todos los momentos de su vida fue español y creyó en Dios" [83].

Siguieron los interrogatorios. Los interrogadores sabían muy bien lo que querían y quiénes eran los interrogados. No es dudoso que pretendieran que don Ramiro abjurase de sus ideas para "recuperarlo" al campo socialista. Pero Maeztu seguía respondiendo con un laconismo cortante que, al decir de Marrero, helaba y enardecía al mismo tiempo a sus compañeros de prisión.

[83] Santiago Magariños, *Quijotes de la hispanidad. Pasión y muerte de Ramiro de Maeztu,* Madrid, 1951.

El 16 de octubre prohíben abruptamente las visitas de su esposa y debe ser él quien se lo comunique, por lo cual le permiten escribir un billete en el que entre otras cosas dice: "Todos los días escribo también algo de filosofía. Es un gran consuelo y al salir tendré acabado el libro". ¿Creería realmente que algún día saldría? ¿Lo decía por compasión a su mujer? ¿O sencillamente don Ramiro sabía que, en última instancia, era igual; libre o encarcelado no cejaría en su lucha por esclarecer la verdad y restaurar lo que es justo?

El día 27 llegó una verdadera horda con la correspondiente autorización oficial para hacerse dueña de la prisión. Los últimos restos de legalidad —siquiera formal— habían desaparecido. La España roja se había convertido en un infierno sin seguridad jurídica alguna; ni aun para sus mismos adictos que poco a poco terminaron matándose entre sí en numerosas oportunidades. Se dice que el Encargado de Negocios británico, junto con otros diplomáticos, entre quienes figuraría el argentino Pérez Quesada, pretendieron interceder por algunos detenidos —entre ellos don Ramiro— en prevención de las matanzas al estilo de la Cárcel Modelo. La gestión resultó contraproducente porque aceleró los asesinatos de forma tal que habiendo ya muerto los presos no se diera lugar a enojosas situaciones diplomáticas.

El día 28, Maeztu escribe sus dos postreras cartas a su mujer. Son muy breves. Según relata Magariños, como solían hacer todos los sábados, cantan la Salve en tono muy bajo. Pasada la medianoche, de pronto se oyeron ruidos muy sordos en el pasillo, y el sonido penetrante de una tosca y pesada llave que abría la puerta de la celda. La voz del guardián lo nombraba: "Ramiro de Maeztu", y al incorporarse, lo iluminaba de lleno con su linterna. Don Ramiro comienza a vestirse lo más lentamente posible, pues aprovechando la oscuridad puede pedirle a su compañero de cautiverio, el párroco de Getafe, que le dé la absolución por todos sus pecados. Urgido finalmente por el guardián salió de la celda sin despedirse. Mientras lo empujan groseramente unos milicianos que lo esperan en el pasillo, le dicen entre mofándose o para apaciguar alguna resistencia: "El Director quiere hablar con usted".

A mediados de octubre había recibido la visita de su hermana María (la que luego vendría a vivir y morir en la Argentina), acompañada de Ricardo Baeza, el escritor, que había sido amigo de Ramiro pero de quien se había distanciado por razones políticas; usando ahora sus influencias intentó humanamente todo lo posible por salvarlo. Pero el destino de Maeztu estaba sellado. Era un pescado demasiado grande como para que lo perdonaran, máxime que conocía perfectamente la psicología de las izquierdas, sus flaquezas y sus profundas contradicciones. "El frío y el hambre

habían dejado en su rostro una huella magnífica de santidad", va a relatar María a José Pla Cárceles, el íntimo amigo de don Ramiro, en una carta escrita seis meses después [84].

La mayoría de sus contemporáneos opina que fue muerto en la madrugada del mismo 29 de octubre de 1936. Magariños dice que sus compañeros de cárcel oyeron un pistoletazo unos quince minutos después de que fuera sacado de la celda, y todos tuvieron la certeza de que ése había sido el disparo mortal. Otros opinan que fue llevado al cementerio de Aravaca el cual, como otros de los alrededores de Madrid, era utilizado para las masacres cotidianas que habían empezado el 18 de julio a vista y paciencia de todo el mundo: grandes repúblicos, demócratas de ley, diplomáticos finísimos, defensores de los derechos humanos y hasta algunos que se decían cristianos.

El Padre Villares, en un artículo publicado no hace mucho en *Fuerza Nueva* [85], cuenta que al salir de la celda Ramiro de Maeztu se habría encontrado con Ramiro Ledesma Ramos, el fundador del sindicalismo nacionalista o Juventudes Obreras Nacional-sindicalistas, tomándose de la mano. Maeztu le habría dicho —lo que es perfectamente coherente con el pensamiento de don Ramiro a partir de 1930: "Valor. Que éstos no nos vean claudicar. Enteros. Verdaderos". A lo que Ledesma habría respondido: "A mí, don Ramiro, no me matarán como ellos quieren. ¿Yo obedecerles? No, don Ramiro". Expresiones que, si no absolutamente fidedignas, corresponden adecuadamente al carácter del líder sindicalista.

Un camión los esperaba. Los iban atando de a dos con alambre. Ledesma, al llegar con Maeztu al pie del camión, al pelotón que los ataba, se soltó gritándoles a los milicianos: "A mí me matáis donde yo quiera, no donde vosotros queráis", y se abalanzó al fusil más próximo para arrebatarlo, justo cuando de otro fusil salió la bala que lo mató. Al cadáver de Ledesma lo cargaron en el camión y los presos procuraban no pisarlo. Todo esto se supo porque un miliciano, impresionado por el coraje de Ledesma, lo contó al volver a la cárcel, donde corrió como rumor rápidamente. Ese disparo que tronchó la vida de Ledesma podría muy bien haber sido el que oyeron los compañeros de celda de don Ramiro. En ese caso se confirmaría la versión de que éste fue asesinado en Aravaca.

A don Ramiro de Maeztu le mataron deliberadamente como a un perro, para que no pudiese demostrar que era capaz de morir dignamente; algo que sus asesinos jamás podrían porque, entre otras cosas, carecían de motivaciones espirituales. Actuaban como

[84] Vicente Marrero, op. cit., p. 746.
[85] *Fuerza Nueva*, 15 de octubre de 1983.

autómatas, instintivamente, como animales acorralados. Si fue en Aravaca o no, nunca se sabrá a ciencia cierta. "Se fusilaba en todo Madrid, en el Barrio de China, en la colonia del Viso, en las afueras con desmonte y campo. Y en las cocheras taciturnas de tranvías. Morían más de 300 diarios. Algunos aparecían mutilados con los órganos vitales en la boca y hojitas de perejil imitando en burla a los cochinillos de Botin" (famosa rotisería de Madrid), según cuenta Agustín de Foxá [86]. A las siete de la mañana recorrían la calle de Madrid los camiones de la bausra, dedicados a recoger cadáveres de quienes en vida habían sido "sujetos peligrosos" por votar habitualmente a las derechas, por poseer unas estampas, por haber regañado a la criada..., todo confirmado y agravado por usar cuello y corbata [87].

¿Por qué no figuró Maeztu en los numerosos álbumes de fotografías —de frente y de perfil— confeccionados por la Dirección de Seguridad? ¡Es que aquéllos no eran todos ni mucho menos! Y todo consumado bajo el gran lema: "El pueblo español que lucha por la democracia y por la libertad". Para que algunos, cincuenta años después, no logren darse cuenta de que la democracia y la libertad hace mucho que vienen siendo usadas por el comunismo internacional. En su nombre fueron incendiadas 170 iglesias y asesinados 13 obispos, 4184 sacerdotes y seminaristas, 2365 frailes y 283 monjas. Cuántos de éstos fueron mártires según la Iglesia todavía no se sabe a ciencia cierta. Hay muchos procesos incoados, que incluyen también a laicos como Antonio Rivera —el "Angel del Alcázar"—, el que se hiciera famoso por su frase: "Tirad, pero tirad sin odio", dirigida a sus compañeros defensores del Alcázar de Toledo.

El 22 de marzo de 1986 el Santo Padre promulgó un decreto por el cual se declaraba el martirio de tres religiosas carmelitas del Convento de Guadalajara. A estos casos siguen muchos más, como lo expresa un artículo publicado en la revista *Iglesia-Mundo* de Madrid, en su número especial de julio dedicado a la Cruzada [88]. Porque ¿quién puede dudar de que hubo muchos más mártires del terror rojo? Y entre ellos ¿no estará quizá don Ramiro de Maeztu? Nunca lo sabremos a ciencia cierta. La perversidad marxista —como si conociera los requisitos de un martirio tal como lo entiende la Iglesia, que requiere conocer las circunstancias precisas del acto de morir— nos ha privado de ello. Aunque en todo lo demás no queda duda de que don Ramiro fue un mártir integral, voluntario, entregado, generoso y ejemplar.

[86] Agustín de Foxá, op. cit., p. 280.
[87] Ib., p. 316.
[88] Cfr. José Antonio García-Noblejas: "Los mártires de España en su año jubilar" y Manuel de Santa Cruz, "La canonización de los mártires de la cruzada y sus politizaciones", en *Iglesia-Mundo*, julio de 1986.

Se le atribuye una frase póstuma: "Vosotros no sabéis por qué me matáis. Yo sé por qué muero", cuya autenticidad no ha sido probada pero que, en todo caso, refleja perfectamente su espíritu.

Maeztu se preparó durante todos los años de su existencia a lo que finalmente haría crisis en su vida: la defensa de los valores del espíritu contra la arremetida materialista, hija del marxismo y nieta del naturalismo. No murió por causas políticas sino por las causas anteriores a la política: las esencias culturales, los valores espirituales. Como entre nostros murió el Profesor Jordán Bruno Genta y el Dr. Carlos Alberto Sacheri.

Dios quiera que no se repitan estas muertes, y que los tibios, que son los que permiten que se llegue a tales extremos, despierten a tiempo. Porque la amenaza de la revolución permanente, como quieren sus adictos, es, efectivamente, permanente.

Aprendamos de don Ramiro de Maeztu a estar en el combate, y si hay que morir que la muerte tenga un sentido, para lo cual nuestra Fe y la hispanidad se enlazan íntimamente.

REVISTAS RECIBIDAS

FACULTÉ LIBRE DE PHILOSOPHIE COMPARÉE, "*CAHIERS*" Nº 36, mayo 1987. ISSN 0244-8963.

L'HOMME NOUVEAU, Nº 926 a 933, Paris. ISSN 0018-4332.

LECTURES FRANÇAISES, Nº 362/365, juin/septembre 1987, Bourdeaux. ISSN 0024-0133.

PHILOSOPHICA, N 8, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1987.

VERBO, Nº 270 a 274. Marzo a julio de 1987, Bs. As. ISSN 0325-6685.

ROMA AETERNA, Nº 101, 1987. Buenos Aires.

ROMA, Nº 101.

LA NEUROSIS O EL DOLOR DESPERDICIADO

Federico Mihura Seeber

Hay un hecho de nuestra realidad histórica que desorienta a la conciencia cristiana: el *dolor*, al que el cristianismo reconoce una función redentora, parece reservado a los vestigios que han quedado prisioneros de los regímenes tiránico-policíacos de "detrás de la cortina". Quienes "gozamos" de los beneficios de la sociedad opulenta y permisiva, podremos estar desconformes con ella, podremos indignarnos con su intrínseca injusticia, pero... tenemos la vida cómoda. El daño profundo que ella inflige en nosotros —más grave, quizás, que el que la KGB pueda provocar en nuestros hermanos sufrientes—, *es* profundo, pero queda oscurecido, latente, adormecido, anestesiado por todos los analgésicos, corporales y espirituales, frutos de la técnica salvífica de nuestro "mundo feliz".

Pero el hombre es el hombre, igual hoy que ayer. La naturaleza humana es una naturaleza abocada, *irremisiblemente*, al dolor. No es verdad, pues, lo que parece: que el dolor haya desaparecido entre nosotros, o que esté en vías de desaparecer, a instancias del confort y de los analgésicos. Ocurre, sencillamente, que el dolor ha tomado, entre nosotros, otra vía para manifestarse, una vía derivada. Y por esta vía fluye la corriente de lo que es una terrible necesidad de nuestra naturaleza vulnerada. Una vez que la enfermedad y el dolor *físicos* han quedado adormecidos por estos sustitutos de la salud y el bienestar que son la asepsia y los analgésicos, ellos se insinúan a través de nuestra estructura psíquico-espiritual. Son allí las manifestaciones de un mismo desequilibrio total: la enfermedad (la *infirmitas*) de nuestra naturaleza se revela por sus resortes más recatados y sutiles. Y el dolor es solamente el signo de la enfermedad.

Pero si la enfermedad y el dolor pertenecen necesariamente a la naturaleza humana, el cristianismo ha sabido reconocerles siempre una virtud redentora. No al modo del atletismo moral

estoico, que asimila el mal a la naturaleza originaria y propone como remedio la divinización de una voluntad superadora; ni al modo del fatalismo oriental que, al contrario, enerva a la voluntad detrás de una mentida representación de la inexistencia del mal. Sino como respuesta responsable frente a la realidad de la Culpa original, de la que procede la enfermedad, el dolor y la muerte. El cristianismo ha asumido la existencia del mal como una pena merecida, debida a la naturaleza humana por el pecado original. Y ha propuesto una moral acorde con dicha representación.

La moral cristiana frente al dolor y el mal —físico y moral— presupone que ambas cosas son *reales* [1]; que, como tales, deben ser asumidas y no ignoradas ni engañosamente suavizadas. Pero que ambas, por otra parte, están destinadas a ser vencidas. Y no solo vencidas, sino gloriosamente asumidas en el triunfo, como escalones que han sido para el acceso a la Gloria (Cristo muestra en su Cuerpo resucitado las marcas de su pasión).

Y esta moral cristiana es asombrosamente coherente con la realidad natural. El dolor, en efecto, es heraldo y signo de la enfermedad. Presenta, por ello, una función necesaria: ignorar el dolor es ignorar la enfermedad; por lo tanto, oscurecer la conciencia de la necesidad del remedio y de la curación. Un organismo anestesiado no reacciona saludablemente frente a la enfermedad.

Pero nuestra naturaleza es corpóreo-espiritual; y está vulnerada en su integridad. La manifestación del dolor es, pues, tan necesaria en un plano como en el otro.

Que nuestra naturaleza está vulnerada en su ser total, equivale a reconocer que hay, también, *enfermedad moral* [2]. Ahora bien, la enfermedad moral no se manifiesta tan claramente como la enfermedad física. En la vida del hombre y de las sociedades,

[1] Afirmar que el mal es *real*, no significa negar la interpretación metafísica del mal como "carencia o privación de ser". Porque dicha concepción apunta a destacar la negación de *sustancialidad* del mal, no de su *realidad*, que como *privación del ser debido*, es plenamente efectiva, y no ilusoria.

[2] Coincido plenamente, sin embargo, con mi amigo Mario Sacchi, en impugnar la concepción de la patología psíquica que priva en las escuelas psicoanalíticas, y en atribuir a tales concepciones de la enfermedad, la responsabilidad de verdaderos estragos en la conciencia del hombre contemporáneo. Pero ello es así en virtud del materialismo básico de tales escuelas, para las que hay una sola forma de concebir la enfermedad, esto es, según el modelo de la enfermedad somática, a la que se asimila la enfermedad "psíquica" e, incluso, toda forma de anomalía moral. Nuestro recurso a la etimología de la palabra "enfermedad" aclara nuestra posición al respecto, y precave del uso unívoco del término, en este caso. (Cfr., el valioso artículo de M. E. Sacchi, "El Estrago de las Psicotécnicas", en *Universitas*, 54, marzo de 1980, p. 33 ss.).

el dolor físico vela y disimula el dolor moral. Solo cuando los males del cuerpo han quedado adormecidos, aflora el dolor de nuestra naturaleza espiritual. Lo hemos dicho: el desequilibrio profundo de nuestra naturaleza se revela, entonces, por resortes más recatados y sutiles. Cuando el animal humano ya no grita por el dolor físico, se hace oír el quejido de su naturaleza espiritual. Ahora bien, nuestro mundo "feliz" es un mundo solamente anestesiado —engañosamente privado del dolor físico—: él ha descubierto, como ningún otro, la intensidad del dolor moral, signo de una enfermedad de igual signo.

* * *

La "neurosis" es una enfermedad de ricos. Es el lote de dolor que le ha quedado a un hombre al que, habiéndosele ahorrado, primero, todo cuidado corporal, todo dolor y enfermedad, se lo ha dispensado, luego, de la *disciplina moral.* Porque el dolor moral radica en el desvío de nuestra naturaleza moral, que "no hace el bien que quiere, y hace el mal que no quiere". Por eso nuestra voluntad desviada debe ser forzada; y eso, hasta tanto no se hace hábito, *duele.* No por nada se da el mismo nombre de "disciplina", al *látigo.* Y no hay otro remedio, no hay otra medicina natural para nuestra voluntad, que adaptarse a la disciplina.

El mundo moderno ha querido anestesiar, también, nuestro dolor moral suprimiendo, sencillamente, la disciplina. Con ello ha generado la neurosis, enfermedad endémica del "mundo libre". Y es perfectamente natural que así haya ocurrido. Porque para estar "contento", el hombre debe estar *contenido.* No hay ser más insatisfecho que el hombre "liberado". La solicitación de una voluntad, abierta por naturaleza al infinito, lo lleva a "derramarse" en una infinitud de caprichos, sin lograr ni apreciar ninguno. Y esto termina en lo que nuestros sabios psicólogos diagnostican como "neurosis": una voluntad que termina por no querer nada, porque no ha sido capaz de querer hasta el final lo que debía. No se trataba, pues, de suprimirle al hombre la disciplina, porque la necesidad de esta disciplina estaba implícita en el desvío original de su naturaleza. Se trataba —como toda moral lo reconocía— de adaptar al hombre a la disciplina, hasta que se hiciera fácil y natural lo que al principio era doloroso. Esa era la terapia, esa la superación natural del dolor moral.

Al decir que la "neurosis" es endémica en nuestro mundo, paliamos lo que pueda haber de imputación o condena moral en la formulación de su causa. Dijimos que la neurosis procede de la "disciplina", de los marcos coactivos de la voluntad. No queremos decir con ello que todo neurótico sea un "liberado" moral,

ni siquiera necesariamente un "malcriado". La "predisposición" a la neurosis es algo que está en la atmósfera cultural y moral que nos circunda a todos: como en toda endemia, el germen patógeno está en el aire que respiramos. Por eso su origen y desarrollo no puede ser imputado, directamente, al individuo (aunque la voluntad individual tenga parte en ello). En el "aire moral" que respiramos están contenidos los bacilos: supuestos, insinuaciones, sugestiones e imágenes, que tragamos todos, aún los que más conscientemente nos oponemos a ellos.

Esa es la atmósfera y el medio moral de la opulencia. Esta enfermedad moral, que antes aquejaba solo a las capas superiores de la sociedad (la que llamaban "melancolía", y que prosperaba solo entre la nobleza y los medios intelectuales: el obrero y el artesano no tenían tiempo para ocuparse de sí mismos), hoy se ha difundido en la masa, al conjuro de ideologías sociales que ofrecen la posibilidad a todos, de aspirar a todo. El espectro de la "neurosis" nos amenaza, pues, a todos, porque todos, aún los que nos consideramos más enemigos de los dogmas de la actual religión social, estamos sometidos a un medio cultural que afecta a los resortes profundos de nuestra naturaleza moral.

Podemos, sin duda, oponer a ello nuestras defensas naturales, que son morales y, hasta cierto punto, voluntarias. Si llamamos "enfermedad moral" a la "neurosis", marcamos con ello su diferencia con la común enfermedad física. No hay esfuerzo de la voluntad que detenga el cáncer; y sí lo hay para detener o prevenir la neurosis. Si la neurosis es una claudicación general de la voluntad, motivada por el hastío de una existencia sin rigores, podemos, sin embargo, motorizar nuestra voluntad por las exigencias del *deber*, aun cuando nuestra voluntad no se mueva por el estímulo del bien o de lo deseable. Pero este remedio "natural" no es una panacea, ni garantiza el triunfo y la recuperación de la alegría existencial. Porque aunque la neurosis no es enfermedad física sino moral, es siempre, de algún modo, *enfermedad*. Y, en la medida en que lo es, presenta un aspecto de *determinismo* que la hace refractaria a nuestras decisiones conscientes. De todos modos, sin embargo, el esfuerzo moral (representado en el sometimiento al deber, aún en la situación "neurótica") es el presupuesto obligado de toda recuperación auténtica.

Y es que la neurosis es, en efecto, enfermedad en el sentido primitivo de la palabra: es *infirmitas*, falta de "firmeza" o debilitamiento. No "infirmitas" de alguna potencia *orgánica*, sino de una facultad espiritual: la voluntad. Y así como en la enfermedad física es una facultad orgánica la que "no funciona" respecto de su operación natural, así en la neurosis es la voluntad, potencia espiritual, la que "no funciona" en relación a su objeto. Sencilla-

mente dicho, la voluntad del neurótico *no quiere* (porque "querer" es la operación propia de la voluntad) ; está aquejado por una parálisis profunda.

Ahora bien, la disposición a esta enfermedad está ínsita en la naturaleza de nuestra voluntad. Es, en cierto modo, una enfermedad *congénita*. Es la enfermedad de una potencia moral, *vulnerada por el Pecado Original.*

Y es que el hombre, para querer con intensidad y fuerza, debe querer-*bien*. Si no quiere bien (si quiere mal, o contra la ley), termina por no querer, en absoluto. El pecado no es solamente un querer desviado; es además (y precisamente por ello) un querer *menos*: una menor intensidad, menor tensión, del querer. Y porque todos somos pecadores (desde la cuna y a lo largo de nuestra existencia personal), todos estamos debilitados en nuestro querer. Somos "in-firmes" en la voluntad, somos enfermos morales.

La predisposición a lo que nuestros sabios psicólogos llaman "neurosis" pertenece, pues, a la naturaleza misma de nuestra voluntad, vulnerada por el pecado. Pero es necesario que el medio ético-social que rodea al individuo tenga determinadas características, para que esta predisposición se actualice. En una sociedad aceptablemente sana, los marcos morales que rigen la conducta de los individuos imponen a todos, más o menos, el *deber*. Y el deber tiene esto de saludable: que concentra a la voluntad humana en una tarea, independientemente del bien, fruto de la misma. La acción "por deber" es la acción motivada por la sumisión a una regla que conduce al fin, aunque ese fin no sea visto ni apreciado por el sujeto de la acción. No importa, por lo tanto, que el fin no atraiga inmediatamente a la afectividad. Y, en consecuencia, el que se hace "siervo de la ley" se hace "libre" en relación con esos altibajos de la afectividad humana por los cuales "vemos" y "dejamos de ver", alternativamente, la apetibilidad del bien. El hacerse "siervo de la ley" hace al hombre, pues, no solo "libre del pecado" (como dice San Pablo), sino de este *efecto del pecado* que es la defectibilidad e *inanidad* de la voluntad.

La mentida promesa de una *liberación de la ley* (y del dolor que significa de todos modos, para una voluntad desviada, someterse a la ley), atrajo al hombre un dolor infinitamente peor. Al privarse a la voluntad de la ley, que es su "tutora", se desnudó su radical "infirmitas". La libertad de la necesidad *física*, que una técnica de confort extendida a todos los niveles hace posible, fue doblada por la libertad de necesidad *moral*. La sociedad opulenta debía ser, al mismo tiempo, la sociedad *permisiva*. Ahora bien, si una sociedad constrictiva (y aún tiránica, porque no se trata de la justicia de las normas, ahora, sino de la conveniencia de la "nor-

matividad" misma) podía paliar las condiciones patógenas ínsitas en nuestra naturaleza, una sociedad permisiva las alimenta y propaga indefinidamente. Y así la sociedad de la opulencia, que se recomendó a sí misma por la promesa de la supresión del esfuerzo y del dolor, terminó propagando en forma endémica la enfermedad y el dolor moral de la riqueza. Dijimos más atrás que la supresión del dolor no puede ser obtenida sino al precio de un engaño. Si el dolor acompaña a nuestra naturaleza como al verano las hojas, su supresión en una parte de la naturaleza suscitará su manifestación en otra. El lote de nuestra sociedad "indolora" es el dolor de nuestra naturaleza moral.

* * *

Debemos asentar aquí una afirmación paradojal. El cristianismo, y toda actitud moral realista, debería constituirse en custodio de la realidad y el valor del dolor, aventando el velo que hoy se tiende para cubrirlo. Y ello porque —y es la otra paradoja— el dolor es algo saludable.

Lo hemos dicho respecto del dolor físico. El dolor es un signo y, por lo tanto, un aviso, de la condición enferma del organismo. Destruir totalmente el dolor es borrar la conciencia de la enfermedad. Y una enfermedad ignorada es una enfermedad no remediada, y que sigue ejerciendo, por lo tanto, su acción deletérea.

Frente a la realidad de este nuevo y temible dolor del alma, la civilización moderna propone su remedio, distinto del remedio cristiano.

El "remedio" que la sociedad moderna propone contra la "neurosis", después de haber sido su propagadora, ya sabemos cuál es: el psicoanálisis. De su arsenal de técnicas terapéuticas materiales, el mundo moderno ha extraído, también, una técnica "curativa" del alma. Técnica materialista en su misma *metodología,* porque aunque se ve obligada a acuñar una concepción híbrida, material-espiritualista, de "lo psíquico", aplica procedimientos de índole mecanicista que suponen la vigencia de la pura causalidad eficiente [3]. Ahora bien —más allá de precisiones más detalladas sobre el tema—, la terapia psicoanalítica presenta de característico el provocar una abdicación completa de la voluntad del paciente, y la eliminación de la conciencia de culpa o responsabilidad. Con lo que se constata que, en el psicoanálisis, son las mismas causas generadoras de la neurosis (la renuncia más o me-

[3] Causalidad eficiente "ad usum" en las ciencias positivas y técnicas mecánicas. Causalidad eficiente despojada de su esencial referencia a la causalidad final y *formal,* y, por ello, esencialmente materialista y determinista.

nos consciente al esfuerzo voluntario) las que son reforzadas, y, aún alentadas, de un modo que es ahora programático y consciente. Si algo ha quedado en el afectado de conciencia de culpa (que es decir, de responsabilidad moral), ella debe ser anulada; porque a ella se la hace responsable del dolor del neurótico. Y así, si el hombre *sufre* de una "parálisis" de la voluntad que es producto, precisamente, de su natural renuencia al deber, el psicoanálisis le asegura que aún esa oscura conciencia de la infidelidad a lo debido debe ser erradicada, dejando fluir en su espontaneidad a todas las solicitaciones del capricho. No más trabajo perseverante y constrictivo, no más atinencia a normas obligantes; no más vida "en serio": espíritu de juego (y cuando no hay más remedio que trabajar, tomarse el trabajo "como juego").

Este remedio moderno para la neurosis, no es remedio. No es remedio *de la enfermedad*, la cual sigue a sus instancias su obra demoledora sobre el organismo moral del sujeto; provocando, a la postre, una suerte de "muerte moral". Porque muerte moral, y no otra cosa, es la definitiva inanidad —a la que conduce— de la voluntad para el esfuerzo moral perfectivo.

El psicoanálisis no es un remedio sino un *analgésico*, un analgésico moral. La conciencia de culpa, que es el dolor moral, queda aletargada. El dolor de la conciencia que dice "no hago el bien que quiero" y, aún, "no *puedo* hacer nada". Como presunto remedio es, pues, "peor que la enfermedad", porque *adormece el dolor que es testigo de la enfermedad*, y que debería conducir a remediarla *verdaderamente*.

El cristianismo propone, a mi entender, otro remedio. Un remedio realista, que reconoce la capacidad de recuperación de la naturaleza, y que reconoce *el valor terapéutico del dolor*. Que no elimina el dolor "a cualquier costo", porque presupone que el dolor tiene una función bienhechora en instancia natural, y redentora en perspectiva sobrenatural.

En instancia natural, la perspectiva cristiana frente a la neurosis impone la no claudicación de la voluntad en su esfuerzo perfectivo, en ningún caso. La voluntad del neurótico está debilitada, en efecto, pero "le alcanza" a éste para llenar un deber mínimo. Deponer el esfuerzo ante las dificultades (acrecidas, sin duda, imaginariamente, por el neurótico) implica rendirse al objetivo deletéreo de la enfermedad ("fin de la enfermedad" en el que está contenido, aunque inconscientemente y con una dosis de responsabilidad no determinable, la propia voluntad renuente del sujeto). Es necesario que el afectado mantenga, a cualquier trance, una empecinada decisión de cumplimiento, aún recortado, del deber. Como hemos dicho, esta acción "por puro deber" es una

acción solo atenida a la norma que conduce al fin, aunque el fin no sea visto ni apreciado. Representa por eso, la situación "neurótica", ni más ni menos que una intensificación peculiar del drama común de la conciencia humana: la necesidad de substituir con la *fe en la bondad de la norma*, la ceguera momentánea del incentivo del bien. Así pues, visto desde esta perspectiva, el neurótico no es un "loco", ni un "anormal". Es el hombre en quien, sencillamente, este oscurecimiento temporario de la apetibilidad del bien (que lleva a dificultar enormemente la acción) ha adquirido caracteres acentuados, y una dimensión de *permanencia* en la perspectiva del sujeto.

No hay ninguna duda de que el referido "remedio" moral no es una receta que suprima el dolor, en tanto, al menos, que es aplicado. Al contrario, resulta más parecido a un *cauterio* que, en el momento anterior a la acción, puede adquirir facetas torturantes. Pero es la única garantía de *auténtica* superación del problema, y de verdadera alegría en la "salud" recuperada. Porque aunque la referida situación de conciencia pueda *parecer* permanente a los ojos del afectado, *no lo es.* Tarde o temprano, la naturaleza vuelve por sus fueros, y cuando ello ocurre confiere al sujeto, junto con el alivio del recto funcionamiento de la voluntad, la conciencia exultante del triunfo. Cuando, al contrario, se recurre a la receta lenitiva del psicoanálisis, es muy común que el "paciente" languidezca —esta vez sí, *perpetuamente*— en un estado de neurosis crónica y de *dependencia* de su voluntad, respecto de la asistencia psicoanalítica o de los psicofármacos.

Queda, sin embargo, que —como dijéramos— este remedio "natural" no es una panacea: no es una varita mágica. El debilitamiento de la voluntad "neurótica" puede extenderse por términos más o menos prolongados, y durante los mismos es inútil apelar a un esfuerzo "atlético" de la misma. Es necesario, pues, completar la anterior perspectiva natural de curación, con una definida actitud de *resignación* cristiana frente a lo que de irremediable existe en estas situaciones. Y aquí encuentra su lugar la función, ya no sólo saludable del dolor, en sentido natural, sino su función propiamente *redentora.* Es muy probable que esta patología moral dolorosa tenga un sentido profundo en la economía de la salvación, tanto personal como socialmente considerada. Dijimos que ella es el lote que parece haberle sido asignado al hombre de nuestra sociedad opulenta y permisiva. Pero si esto es así, debemos, quienes pertenecemos a esta sociedad —de buen o mal grado—, enfrentar este dolor con las armas propias de la moral natural y sobrenatural del cristianismo. Debemos formular la respuesta cristiana auténtica al mal de la "neurosis", no contentándonos con "bautizar" las psicoterapias en boga.

Ahora bien, cuando las armas naturales lícitas se han mostrado ineficaces —o durante el período en que lo son— el cristianismo impone la resignación en el dolor, a instancias de Cristo. Dijimos que se trata de una "enfermedad moral", de la "infirmitas" de una facultad moral. Atribuirle la nota de "moralidad" no significa, sin embargo, reputarla inmediatamente *culpable*. Aunque exista siempre una dosis difícilmente determinable de responsabilidad personal en la génesis de las neurosis, *no todo* en ellas es personalmente imputable. Pero, por otra parte, no es necesario que algo sea *personalmente* imputable, en forma inmediata, para que sea imputable. Todo mal, y todo dolor, "o es pecado o *efecto* del pecado". Y los males de la naturaleza son efectos de un Pecado, el pecado original; en el que no tuvimos parte directa, pero al que re-validamos, individualmente, cada vez que pecamos. La sabiduría cristiana impone el reconocimiento del misterio del pecado original, y el de su no menos misteriosa consecuencia: la universal solidaridad de los hijos de Adán en el pecado. Y si reconocemos que el pecado original trajo el dolor y la muerte —males físicos—, ¿no reconoceremos en él también la causa de una debilidad congénita de la voluntad?

* * *

La "lucha contra el dolor" tiene límites que le vienen impuestos, no sólo por la naturaleza, sino también por la conciencia cristiana. Aunque para la moral cristiana el dolor pueda y deba ser paliado, el dolor es, *en último término*, irremediable; porque es algo anejo a la propia naturaleza vulnerada. Y sin embargo, aún en ese supuesto, el dolor posee una función salvífica. Y ello hasta el extremo paradojal en el que habrá que admitirse que, aunque si por un imposible, el dolor pudiera ser suprimido, en la situación real del hombre pecador, ello *no debería ser intentado*. Sólo cabe, en última instancia, aceptarlo como pena debida por el pecado. Lo cual vale para toda forma de dolor, pero muy especialmente para el dolor "moral", que es, por lo general, efecto directo de nuestra culpa personal. Ahora bien, cuando el dolor es resultado de la culpa personal, es obvia la justicia con la que nos resignamos a él. Pero la actitud plenamente cristiana consiste en asumir el dolor o la pena *por la culpa no cometida*. Porque tal es, en suma, la más perfecta "imitación de Cristo". Si, pues, hay dolores morales consecuencias del pecado, pero no personalmente imputables, ellos determinan la situación privilegiada para el ejercicio de la resignación a imitación de Cristo.

En nuestra opinión, la llamada "neurosis", en lo que tiene de "enfermedad", o desarreglo moral no-culpable, pertenece a este orden de males, por los cuales más íntimamente puede unirse el